

RESSENYES

1) Daguí, Pere, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*

L'obra que presentem ofereix l'edició de dos tractats breus de Pere Daguí i una introducció que sintetitza l'estat dels estudis actuals sobre aquest autor. Pere Daguí (o Pere de Gui, Pere Deguí i, en llatí, Petrus Dagui) va néixer a Montblanc segurament l'any 1435 i va morir a l'illa de Mallorca el 1500. Fou el primer professor de l'Estudi General Lul·lià de Mallorca i una figura cabdal del lul·lisme mallorquí. Segons confessa el mateix autor va començar a estudiar el pensament de Ramon Llull quan ja tenia 37 anys. Sembla que abans –i malgrat les seves pròpies paraules, segurament interessades, en el sentit que només havia estudiat les primeres lletres («maternas habens litteras»)– havia rebut una formació escotista. En el seu projecte es fonen la tradició lul·lista i l'escotista. O dit d'una altra manera: Daguí es proposa perfeccionar el lul·lisme, obrint-lo al pensament escotista. A més de les obres editades en el volum que ressenyem, Daguí és autor d'una introducció a l'Art lul·liana, *Ianua artis*, de l'*Opus divinum* (també conegut com a *Metaphysica*), la més important de totes, i òbviament de les dues obres editades en aquest volum. Conservem edicions incunables de totes aquestes obres. La diferència és l'objecte de reflexió dels dos escrits editats en el volum. Abans, però, de donar raó de la contribució de Daguí a aquesta temàtica, presentem esquemàticament al contingut del llibre.

Després del sumari (p. 7), una introducció, (pp. 9-73: en català en les pàgines parelles i en anglès en les senars), presenta, en primer lloc (pp. 9-36), el perfil biogràfic intel·lectual de Pere Daguí: la formació intel·lectual, el mestratge a Mallorca i Roma, els problemes amb la Inquisició, el retorn a Mallorca, l'estada a la cort dels Reis Catòlics, la seva mort i el seu llegat. La segona part (pp. 36-72) de la introducció és dedicada a la teoria de la diferència de Daguí i concretament a les obres editades: el *Tractatus formalitatum brevis* i el *Tractatus de differentia*. Les darreres pàgines (pp. 64-72) de la introducció ofereixen informació de les quatre edicions incunables conegudes del *Tractatus formalitatum brevis* i de l'única coneguda del *Tractatus de differentia*. No s'han conservat manuscrits de cap d'aquestes dues obres.

El cos pròpiament dit del llibre és constituït per l'edició dels dos tractats. En primer lloc, el *Tractatus formalitatum brevis* (pp. 75-101): text llatí en les pàgines parelles i text català en les senars; i traducció a l'anglès (pp. 103-115). El text pres com a base d'edició és el més antic, el de l'edició de Roma de 1485-1486. En l'aparat crític de variants els editors donen també raó del text de les altres tres edicions (Barcelona, 1489; Sevilla, 1491 i 1500). Hi ha també aparat de fonts i de comentaris. I després, seguint la mateixa estructura, el *Tractatus de differentia*: text llatí i traducció catalana (pp. 116-171) i traducció a l'anglès (pp. 173-199). El text pres com a base de l'edició és l'únic conegut: el de l'edició de Jaén de 1500. Complementa aquestes dues obres un *Appendix* amb un fragment de Bernat Lavinjeta, *De formalitatibus et novem modis distinctionum* en llatí (pp. 201-205). Arrodoneixen l'edició un índex de noms (pp. 207-208) i un altre de conceptes (pp. 209-212).

La diferència és un tema central en el pensament de Daguí. A més de les dues obres editades en el llibre que ressenyem, també és tractada en la darrera part de l'*Opus divinum*. Si per a Llull la «differentia est ita lumen intellectus, ut cognoscat res; sicut lux est uisus, ut attingat entia uisibilia» (*Logica nova*, ROL XXIII, 46) o «differentia est id, ratione cuius bonitas, etc. sunt rationes inconfusae siue clarae» (*Ars brevis*, ROL XII, 213), per a Daguí de la diferència «omnis emanat rerum claritas, quoniam etsi omne ens sit scibili, non tamen sine differentia sicut a causa sine qua non» (p. 118). I si per a Llull la diferència és un principi que fonamenta el coneixement en general i en particular el mateix Art, per a Daguí la diferència és «el més difícil i el més general de tots els principis» (p. 38). Tant per a Llull com per a Daguí, la diferència no forma part únicament de l'àmbit de les segones intencions (lògica), sinó de les primeres (metafísica): la diferència és una cosa real, que impregna tota la realitat.

En el *Tractatus formalitatum brevis* (1485) Daguí exposa la teoria de la distinció formal escotista, a partir sobretot de Pere Tomàs. A les set distincions de Pere Tomàs (racional, *ex natura rei*, formal, real, essencial, totalment subjectiva i totalment objectiva), Daguí hi afegeix una vuitena distinció, que anomena «numèrica». Després, en la segona part del tractat, reflexiona sobre aquestes distincions. Daguí, per dir-ho amb les paraules dels autors de la introducció, «resulta ser un reformador crític del sistema de Pere Tomàs» (p. 54). Aquesta teoria de la distinció de Daguí influï en la de Bernat Lavinjeta (1523), tal com hom pot veure en el text de l'apèndix (pp. 201-205).

L'any 1500, quinze anys després, Daguí reprèn el tema en el *Tractatus de differentia*. La perspectiva ara és molt més llista. La teoria sobre les relacions de Llull li serveix de base per a l'exposició. La primera part del tractat és

dedicada a l'ésser i la quiditat de la diferència i la segona, al fi de la diferència. La diferència ho impregna tot: el mateix ésser, el món natural, les substàncies espirituals, l'home en l'estat de glòria, els àngels i Déu mateix.

L'obra de Pere Daguí és fonamental per a conèixer la història del lul·lisme, la de l'escotisme i la de l'«escoto-lul·lisme». Daguí va ser una de les figures més destacades de l'Escola escoto-lul·lista de Mallorca, si no el fundador o pioner d'aquesta síntesi filosòfica i teològica a les illes. És molt interessant anar coneixent els detalls d'aquesta síntesi. Cal agrair, doncs, als autors i a l'Obrador Edendum l'edició d'aquesta obra. Han fet una bona feina. El treball en equip ha donat un bon resultat.

Jaume Mensa

3) Llull, Ramon, *Doctrina pueril*, adapt. Joan Gelabert

A despit de la proximitat que hi ha entre el català antic i l'actual –sobretot si el comparem amb altres llengües properes–, ja fa un cert temps que s'ha assumit la necessitat d'adaptar i modernitzar els textos catalans medievals abans de posar-los a disposició del públic no avesat a llegir aquesta mena d'obres. Els llibres de Ramon Llull són, sense cap dubte, des del punt de vista de la distància lingüística, que no de la retòrica, dels que més poden dissuadir els lectors a l'hora d'aproximar-s'hi. En aquestes circumstàncies, no podem fer altra cosa que felicitar-nos per totes les iniciatives que vinguin a pal·liar el dèficit d'adaptacions.

Joan Gelabert ha dut a terme diverses modernitzacions lingüístiques de títols lul·lians. El 2004 va publicar una versió del *Llibre d'amic i amat*. Coincidint amb l'Any Llull, van veure la llum les del *Llibre de mil proverbis*, el *Llibre d'intenció* i la *Doctrina pueril*, i l'any següent, el 2017, la de l'immens *Llibre de contemplació*.

L'adaptació de la *Doctrina pueril* respon al convenciment, tal com es diu a la breu introducció que la precedeix, que «Molts dels mals de la nostra època, si no tots, tenen la seva arrel en la manca d'una autèntica educació espiritual». Aquesta mateixa creença ha condicionat la selecció –i, per tant, l'omissió– de capítols, com també la reordenació a què han estat sotmesos. Dels cent que conformen la *Doctrina*, Gelabert n'ha adaptat deu de la part final miscel·lània; els ha situat davant de tot, sota un mateix epígraf, «De la manera segons la qual hom ha d'educar el seu fill», el qual en realitat correspon al títol del cap. 91. El capítol esmentat, el 91, obre la selecció, i el segueixen els cap. 85 («De l'ànima»), 92 («Del moviment racional»), 93 («Dels costums»), 89 («De la hipocresia i de la vanaglòria»), 90 («De la temptació»), 84 («De l'oració»), 87 («De la vida»), 88 («De la mort») i 100 («Del paradís»), en aquest ordre.

A continuació, hi ha recollides diverses sèries de conceptes, especialment productius en la catequètica dels temps de Llull –i també posteriors, és clar–: els deu manaments (caps. 13-22); els septenaris de les virtuts i els pecats mortals, amb els capítols de síntesi que els clouen (caps. 52-59 i 60-67), el septenari dels dons de l'Esperit Sant (caps. 30-36), i les vuit benaurances (caps. 37-44). Aquesta ordenació reproduïx el procés d'aproximació de l'ànima envers Déu, tal com la trobem en autors com ara Hug de Sant Víctor, i modifica, per tant, l'efecte previst per Llull en situar vicis i virtuts en un lloc destacat, al final de la sèrie més estrictament catequètica. Gelabert dona prioritat al recorregut diguem-ne «espiritual», tal com s'apunta al pròleg, mentre que Llull emfasitzava els bons o mals comportaments en aquest món.

A l'adaptació es prescindeix, d'altra banda, de les sèries dels catorze articles de la fe, dels set sacraments de l'Església i dels set gojos de santa Maria (la darrera, de reduïda tradició catequètica), com també d'altres sèries per les quals el llibre de Llull ha estat especialment valorat, com ara les referents a les diverses religions de la Mediterrània de l'època, els capítols dedicats al trívium i al quadrívium i a les disciplines universitàries medievals, o bé aquells en què parla de diversos col·lectius socials.

Un aspecte que no deixa de causar una certa inquietud en una modernització d'aquestes característiques és que no s'hi indiqui de quin original es parteix. Malgrat que al pròleg s'afirmi que l'adaptació no té «cap pretensió filològica ni cultural», i que s'ha fet «pensant que aquesta és la millor manera de servir el lector modern tot encaminant-lo cap al món espiritual», no hauria estat sobrer que s'hagués explicitat a partir de quins materials s'ha treballat.

De la *Doctrina pueril*, se n'ha fet tres edicions. Mateu Obrador va publicar la seva al vol. I de les ORL el 1906; Gret Schib ho va fer a la col·lecció ENC el 1972, i qui signa aquestes ratlles va preparar la de la NEORL el 2005. La consulta de diversos passatges de la nova versió revela que Gelabert ha seguit, preferentment, la darrera edició, però no en exclusiva.

N'aporto un exemple procedent d'un passatge especialment controvertit del començament del cap. 44, «De guardó» (8 de la darrera sèrie de Gelabert i darrer del llibre). La definició inicial del concepte és un passatge difícil, que a més és deturpat en el manuscrit base de l'edició, el ms. *B* (que coincideix amb el de l'edició d'Obrador; es tracta de l'actual ms. 3187 de la Biblioteca de Catalunya). En *B* llegim: «Sperit es guardo promes per guardo lo regne dels cels a aquels qui...». Mateu Obrador va optar per esmenar: «Merit e guany promès per guardó es lo regne dels cels a aquells qui...»; aquesta llicó s'inspira en part en una edició de 1736: «Merit y premi del reyne dels

cels tenen aquells qui...». Gret Schib, per la seva banda, partint d'un manuscrit diferent, va editar: «Mèrit és gasardó promès per guardó del regne dels cels a quels...». La solució adoptada en l'edició de la NEORL, en canvi, diu: «Merit es guardó promès; per guardó es donat lo regne dels cels a aquells qui...», que és la lliçó seguida per Gelabert: «El mèrit és un guardó promès; i per guardó és donat el Regne dels cels a aquells qui...».

Tot sembla indicar que, mal que sigui de forma puntual, en l'adaptació s'ha emprat igualment el text establert per Mateu Obrador el 1906. Es tracta d'una edició elaborada amb uns paràmetres filològics diferents i en la qual es detecten nombroses intervencions no recollides a l'aparat. Aquest fet ha implicat l'assumpció inadvertida d'algunes variants introduïdes per l'editor de Felanitx.

En trobem un cas evident a l'inici del cap. 84 (7 de la primera sèrie en la reordenació de Gelabert), en què la *Doctrina* de la NEORL reporta el següent:

Oració es alavament devot, piadós pensament a Deu demanar aternal benuyransa o pregar Deu dels bens qui·s covenen a [en *al ms. B*] esta vida temporal.

Obrador, en canvi, edita el passatge com segueix (la cursiva assenyala les variants no ortogràfiques en què se separa de *B* sense indicar-ho):

Oracio es elevament devot *de* piadós pensament a Deu, *demanant* eternal benuyransa o *pregant* Deu dels bens qui·s covènen en esta vida temporal.

Com es pot veure a continuació, Gelabert ha modernitzat el fragment basant-se en el text de 1906:

Oració és elevament devot de piadós pensament a Déu, demanant eterna benaurança o pregant Déu dels béns que convenen en aquesta vida temporal.

La preposició «de» no té cap tradició a la resta de testimonis de la *Doctrina*; els gerundis deriven, per la seva banda, de la ja esmentada edició de 1736, el text de la qual va ser «traduït a llengua usual mallorquina» (és a dir, modernitzat i adaptat als gustos dels mallorquins del XVIII). Obrador, que disposava de pocs testimonis per esmenar el seu manuscrit base, va emprar-la en múltiples ocasions.

En aquest passatge, d'altra banda, hi observem dues solucions lingüístiques objectables si el que es pretén és «arribar allà on Llull volia arribar amb tota naturalitat», com s'afirma al pròleg: el terme «elevament» no consta al DIEC, sinó que el mot normatiu és el femení *elevació*, i l'accepció del verb *covenir-se* usada per Llull no es correspon pròpiament amb els usos habituals

del modern *convenir*, de manera que hauria estat preferible usar-hi un verb com *corresponen* o una perífrasi com ara *són propis*.

L'afirmació del pròleg que la versió moderna de la *Doctrina* no té «cap pretensió filològica ni cultural» no em sembla que pugui justificar l'adopció de criteris canviants a l'hora de preparar-la. Si es va iniciar la tasca amb una edició i després es va considerar preferible continuar-la amb una altra, que és el que sospito que deu haver passat, s'hauria hagut de revisar amb la nova edició la part ja modernitzada. L'adaptador, com a intermediari entre les edicions filològiques i el públic general, ha de garantir que la seva versió transmeti amb el màxim rigor les paraules de l'autor de l'obra —o la versió més propera que tinguem d'aquestes paraules—, no les dels intermediaris que les han anat modificant al llarg dels segles.

Les objeccions precedents no es contradiuen amb el fet que, en línies generals, l'adaptació de la *Doctrina* feta per Joan Gelabert ofereix un text àgil i entenedor. No hi hauria estat sobrer, això sí, una revisió més acurada, que hauria evitat algunes solucions massa automàtiques. Igualment, tenint en compte l'extensió de l'obra, potser s'hauria pogut oferir una versió moderna de tot el text i no limitar-se a quaranta-tres dels cent capítols que la componen. Entre altres raons perquè fent èmfasi en el vessant espiritual que interessa a l'adaptador, s'ofereix al lector una visió parcial, i inevitablement esbiaixada, de «la manera segons la qual hom ha d'educar el seu fill», d'acord amb el que Llull plantejava a la seva *Doctrina pueril*.

J. Santanach

4) Llull, Ramon, *Llibre de contemplació en Déu*, adapt. Joan Gelabert

Fer una versió actualitzada completa del *Llibre de contemplació* de Ramon Llull és qualsevol cosa menys una anècdota. I això és el que ha fet Joan Gelabert i ho ha dut a terme amb una notable competència. La seva versió de l'*opus princeps* lul·lià ofereix una adaptació del text al llenguatge actual, mantenint-ne el contingut però traslladant la forma a un llenguatge entenedor per al públic actual. Acompanyen el text centenars de notes de lectura, de vegades només explicatives, d'altres de caràcter més personal, però sempre d'interès. Ha publicat el resultat en set còmodes volums: I. L'alegria; II. L'ordenació divina; III. El món dels sentits (A); IV. El món dels sentits (B); V. L'amor i l'oració (A); VI. L'amor i l'oració (B); VII. L'arbre de la fe i de la raó. En total, més de dues mil tres-cents pàgines, que ha imprès sota un segell editorial propi, Publicacions Illa sobre Mar, en el qual ja ha ofert altres versions modernitzades d'obres de Ramon Llull. Aquest procediment d'autoedició comporta que els llibres només es puguin adquirir mitjançant Amazon i, per tant, que no

es puguin trobar a les llibreries. La introducció que encapçala aquesta edició és datada el desembre de 2009; hi ha una addenda de l'estiu de 2017, en què Gelabert es queixa (vuit anys després!) de la impossibilitat de trobar un suport públic per a l'edició de la seva versió i, per tant, justifica la decisió d'autoe-ditar els llibres via Amazon. Hom pensa que una empresa cultural d'aquesta envergadura hauria de merèixer una difusió més gran: el que ha fet Joan Gelabert és posar l'obra que conté *in nuce* tot el pensament lul·lià a l'abast de tots els parlants de llengua catalana. Potser encara hi seriem a temps.

A. Soler

5) Llull, Ramon, *Mil proverbis. Proverbis d'ensenyament*, ed. Francesc Tous Prieto

L'edició per la NEORL dei *Mil proverbis* e *Proverbis d'ensenyament* è il risultato dell'impegno pluriennale di Francesc Tous (iniziato con la tesi dottorale, difesa all'Università di Barcellona nel 2015) nella ricerca su questa particolare e poco esplorata forma espressiva impiegata da Llull, attraverso un'ampia indagine sulla tradizione paremiografica medievale, finalizzata alla contestualizzazione delle raccolte di proverbi lulliani e all'individuazione delle loro caratteristiche peculiari, e una revisione completa della *recensio*, alla luce dei nuovi elementi a disposizione. In una serie di articoli Tous ha fornito approfondimenti sui vari aspetti della questione e ora l'introduzione ai *Mil proverbis* si giova, seppur in maniera necessariamente sintetica, di riferimenti alla teoria retorica dell'epoca e confronti con altri esempi di letteratura gnomica e didattica che consentono di mettere in risalto la personale prospettiva da cui Ramon Llull guardava alla funzione dei proverbi.

Oltre alle due collezioni oggetto della presente edizione, nell'opera lulliana figurano altre raccolte di proverbi come l'*Arbre exemplifical* (misto di narrazioni e proverbi), i *Proverbis de Ramon* (di carattere enciclopedico) e la sezione 2.7 della *Retòrica nova* (esempio dell'uso di questa forma per abbellire il discorso). Dal prologo dei *Mil proverbis* sappiamo che Llull li considerava come un mezzo al servizio della prima intenzione: «Com hom sia creat per coner, membrar, amar, honrar e servir Deu, per açó fem aquests *Mil proverbis* ab que donem doctrina com hom se sapia haver a la fi a la qual es creat». Il medesimo prologo ci offre anche una definizione del proverbio come «strument qui breument significh veritat de moltes coses» e come mezzo per «parlar de totes bones costumes», di cui il lettore può servirsi «al començament de ses paraules». Tous, sulla scia di Barry Taylor, nota l'eccezionalità di questa riflessione da parte dell'autore sul genere che sta impiegando e ne indica l'affinità con le considerazioni sull'utilità retorica del proverbio che precedono la serie

proposta a titolo d'esempio nella *Retòrica nova*; quest'ultima, a sua volta, è coerente con la trattatistica retorica contemporanea, che assegna al proverbio la funzione di apertura del discorso e ne propone serie esemplificative. La struttura e il contenuto dei *Mil proverbis* si avvicinano maggiormente a quelli delle raccolte gnomiche di tipo tematico, ma il riferimento alla retorica dimostra l'attitudine tipica di Llull all'ibridazione di generi e tradizioni diversi con risultati innovativi: la formazione morale dei laici viene completata dall'offerta di uno strumento per l'arricchimento e l'abbellimento dell'espressione orale. Questa importante disamina è seguita dalla descrizione della struttura dell'opera (una collezione di sentenze ordinata sistematicamente, con sequenze tematiche chiaramente delimitabili e un peso particolare dato alle liste dei vizi e delle virtù, in linea con la letteratura didattica e sapienziale del tempo) e prosegue poi nel capitolo dedicato alla diffusione e ricezione della raccolta. La collezione –oggetto di edizioni, traduzioni e adattamenti moderni– è trasmessa da sette manoscritti medievali (uno dei quali conserva solo i capitoli 3 e 4), un manoscritto di metà sec. XVIII (*descriptus* di uno dei codici medievali), una versione latina manoscritta di scarsa qualità (data tra sec. XVI e XVII) e un'edizione a stampa bilingue latino-catalano pubblicata a Maiorca nel 1746. Da un'attenta analisi delle caratteristiche di questi testimoni emerge l'interesse prevalente dei lettori per la dimensione morale del testo piuttosto che per il suo aspetto retorico. I *Mil proverbis*, infatti, figurano in miscellanee di opere lulliane o pseudolulliane a carattere didattico e catechetico, prevalentemente in catalano e indirizzate a un pubblico laico e anche l'unico manoscritto di contenuto non lulliano, in cui i proverbi del Beato vengono attribuiti a Salomone, raccoglie testi di tipo morale e pratico utili per la formazione di base dei lettori. Per contro, i proverbi di Llull non compaiono mai associati a testi di natura retorica né omiletica, a dimostrazione del loro successo come lettura edificante privata più che come strumento professionale.

Dal punto di vista dell'edizione, il problema principale è rappresentato dalla natura stessa del testo, costituito da sentenze brevi e caratterizzate da strutture linguistiche ripetitive che favoriscono errori e omissioni: la tradizione instabile tipica di questo genere, infatti, determina la comparsa di varie innovazioni nei diversi testimoni, fino alla presenza o meno di interi proverbi. I *Mil proverbis* presentano un grado piuttosto elevato di stabilità testuale, dato che tutti i testimoni conservano l'opera allo stesso stadio, senza tracce di rielaborazioni, ampliamenti o riduzioni (solo in un caso, l'ordine dei capitoli risulta differente), ma le difficoltà per l'editore compaiono comunque quando risulti una discrepanza nel numero di proverbi trasmessi dai due rami della tradizione. In tal caso, la precarietà di questa forma breve e ripetitiva, espressione del

sistema di valori binario tipico del genere sapienziale nonché della letteratura lulliana, rende arduo decidere circa l'autenticità di un proverbio non presente in un intero ramo o in una parte consistente della tradizione. Il numero di venti proverbi per capitolo, sul modello dei *Proverbis de Ramon*, non è rispettato costantemente, in alcuni casi per difetti nella trasmissione; ma in altri, le irregolarità comuni a tutta la tradizione sembrano attribuibili all'archetipo e probabilmente all'autore stesso: il dubbio, quindi, resta.

Complessa è risultata anche l'individuazione di errori significativi, dato che le suddette caratteristiche del testo comportano un'alta probabilità di poligenesi, per cui Tous presenta un possibile stemma avanzando tutte le riserve del caso. Per quanto riguarda la scelta del manoscritto base, la preferenza viene accordata a uno dei due rappresentanti di quella delle due famiglie ipotizzate che offre un numero minore di errori, innovazioni e banalizzazioni. Questo codice della metà XIV secolo, conservato presso la Biblioteca Bartolomé March di Palma e ignoto ai precedenti editori (Rosselló, 1886 e 1901 e Galmés, 1928), non contiene però 6 proverbi presenti nell'altro ramo della tradizione (5 di essi trasmessi da tutti i testimoni della famiglia). Non avendo elementi sufficienti per determinare se si tratti di originali caduti per salto o di aggiunte spurie, l'editore adotta la sensata soluzione di inserire comunque i proverbi in questione, preceduti da un asterisco, considerandoli plausibilmente derivati dall'archetipo, senza tuttavia poterlo affermare con certezza.

L'altra raccolta edita nel volume, i *Proverbis d'ensenyament*, consiste in 174 distici di ottosillabi ed è assimilabile ai testi volgari derivati dai *Disticha Catonis* e da altre raccolte latine di ambiente scolastico. Nonostante alcuni proverbi forniscano consigli sulle buone maniere, sul buon uso della parola e sulle relazioni sociali, il carattere dell'opera è prevalentemente morale, con lo scopo di ottenere il pentimento dei lettori e l'orientamento delle loro azioni secondo la prima intenzione: più vicino, quindi, ai trattati sui vizi e le virtù (come si è visto anche per i *Mil proverbis*) che ai libri di cortesia o agli *ensenhamens* occitani.

La scarsità di dati e una tradizione esigua, tarda e deteriorata pongono addirittura in dubbio l'autenticità dell'opera, ma attraverso una disamina dei pochi elementi disponibili e un confronto testuale con altre opere lulliane, Tous assume una posizione condivisibile a favore dell'attribuzione a Llull della raccolta, giunta a noi in forma probabilmente parziale e manipolata, concludendo che potrebbe essere databile tra il 1299 e il 1309; che all'inizio del XV secolo se ne conservava una copia al Palazzo Reale; che il testo ebbe una scarsa circolazione nella penisola iberica dopo la morte dell'autore. Tuttavia, fu copiato in Italia alla fine del XVI secolo e si conserva in due manoscritti che lo trasmettono molto alterato, fino a renderne in alcuni casi impossibile

la comprensione. Si tratta di due codici appartenuti all'umanista napoletano Gian Vincenzo Pinelli (1535-1601) e oggi conservati presso la Biblioteca Ambrosiana di Milano, noti ai provenzalisti in quanto latori di testi trobadorici ed entrambi miscellanei compositi. Uno dei due (con segnatura D 465 Inf. e siglato S nell'edizione dei *Proverbis*) presenta una maggiore omogeneità di contenuti e, nella sezione che secondo il sistema di classificazione pinelliano corrisponde a testi in lingua occitana, l'ultimo fascicolo del codice contiene i *Proverbis d'ensenyament* lulliani (seguiti dall'inizio dei *Versos proverbials* di Cerverí de Girona) senza però fornire informazioni sull'antecedente, come avviene invece per altre opere «in lingua catelana» della miscellanea. Pinelli, quindi, inserì nella sua personale raccolta di testi della tradizione trobadorica i distici di ottosillabi lulliani (presenti anche nell'altra miscellanea, siglata M) e Tous sottolinea l'eccezionalità di questo fatto nel contesto della trasmissione antica dei testi in versi di Llull.

I due precedenti editori dei *Proverbis* (Alfred Morel-Fatio, sul numero 11 di *Romania* del 1882 e Salvador Galmés nel volume XIV delle *Obres de Ramon Llull* del 1928) conoscevano solo uno dei due codici pinelliani (S) mentre al momento attuale, oltre al secondo ambrosiano, Francesc Tous dà notizia dell'acquisizione di un ulteriore testimone, seppur parziale, individuato da Barry Taylor presso la British Library, ovvero le annotazioni a margine di un'edizione a stampa (Salamanca 1555) di *Refranes, o proverbios en romance* di Hernán Nuñez, tra le quali figurano 48 proverbi che fanno parte appunto dei *Proverbis d'ensenyament*. Alcuni indizi (maggiore presenza di forme occitane, assenza di errori rispetto agli altri due testimoni, maggiore rispetto della metrica) fanno pensare a un antigrafo più vicino all'ipotetico originale e il testo viene quindi preso come riferimento per apportare correzioni al manoscritto base. La scelta di quest'ultimo conferma la validità del codice S, che contiene meno errori rispetto all'altra miscellanea pinelliana, ma un probabile antigrafo già difettoso e l'incomprensione dei copisti restituiscono comunque un testo molto perturbato, tanto che per un buon numero di proverbi si possono solo formulare ipotesi interpretative, senza arrivare a ricostruirne con certezza il senso originario.

Nell'edizione in ORL XIV Galmés aggiunse i 51 proverbi rimati trāditi dall'ambrosiano O 87 Sup., convinto che facessero parte dei *Proverbis d'ensenyament*. Appurato ormai che si tratta invece della versione catalana dei proverbi appartenenti alla sezione 2.7 della *Retòrica nova*, cui si è già accennato, sono stati ovviamente eliminati nella presente edizione.

In conclusione, si può senz'altro affermare che la pubblicazione di questo volume rappresenta un contributo importante agli studi lulliani, non solo

per l'avanzamento nell'analisi della tradizione delle due opere dal punto di vista ecdotico, a vantaggio dei testi editi, ma anche per l'inquadramento storico-culturale di un genere finora relativamente poco indagato (nonostante il successo costante nel tempo presso i lettori) tra i molti adottati da Llull per veicolare il proprio messaggio.

Letizia Staccioli

- 6) Llull, Ramon, *Raimundi Lulli Opera Latina, Tomus XXXVIII, 142-153. Anno 1309 composita*, ed. Fernando Domínguez Reboiras

Aquest nou volum de les ROL edita una sèrie de dotze obres i documents datats l'any 1309. Després d'una extensa introducció general sobre cada document i les obres recollides en aquest volum, es presenta el context geopolític i/o teològic des del que foren redactades.

Des d'una perspectiva missionera, cal remarcar que el *Liber de acquisitione Terrae sanctae* ens ofereix una exposició del projecte missional de Llull de convertir, per mitjà de l'estratègia militar, tot el Mediterrani en un *mare nostrum christianum*. En aquest sentit, per entendre el rerefons i les veritables intencions de Ramon Llull és molt important tenir present la circumstància històrica i política del moment. La publicació de les cartes incloses en aquest volum certament ajuda a entendre aquests elements. D'altra banda, les extenses introduccions del volum cobreixen amb escreix aquesta necessitat de contextualització.

Des d'una perspectiva teològica, el denominador comú de les obres recollides en aquest volum és la demostració de l'*agere* (*actus*) en Déu i la seva estructura correlativa. L'accentuació d'aquests dos elements és fonamental per tal que Llull pugui assolir el seu objectiu intel·lectual: demostrar la raonabilitat i la superioritat teològica dels dogmes cristians en relació amb les altres propostes teològiques. D'altra banda, Llull desenvolupa una metodologia formulada mitjançant sil·logismes, a partir dels quals pretén la demostració racional de les veritats centrals de la fe cristiana (Trinitat i Encarnació). La intenció fonamental de les obres de contingut teològic recollides en aquest volum és mostrar l'activitat i la dinàmica interna de les dignitats de Déu. Des d'aquest plantejament, més que refutar les objeccions en contra de la Trinitat i de l'Encarnació, Llull pretén mostrar la necessària congruència d'aquests dos dogmes amb aquesta activitat interna de Déu. La Trinitat de Déu es prova (*sylogistice arguendo*) com una conseqüència necessària de la *intensa agentia* o activitat interna de dotze dignitats o atributs divins (*unitas, bonitas*, etc.), i l'Encarnació és entesa com el *magnum signum* de l'*extensa agentia* o divina operativitat extrínseca de Déu a través d'aquestes mateixes dignitats.

En definitiva, estam davant un nou volum de les ROL fruit d'un intens treball filològic que es combina amb un coneixement profund del contingut dels documents i de les obres de Llull que es presenten.

Joan Andreu Alcina

- 10) Lullus, Raimundus, *Opera selecta*, ed. Viola Tenge-Wolf i Fernando Domínguez Reboiras

Les ROL, editades pel Raimundus-Lullus-Institut i publicades per l'Editorial Brepols, ofereixen una antologia d'obres lul·lianes en dos volums que, en total, sumen més de 1500 pàgines. Fer una compilació representativa d'una producció tan extensa i variada com la de Ramon Llull no era una tasca fàcil. La seva actual editora, Viola Tenge-Wolf, ho raona en la introducció del primer volum. Primer, calia superar els entrebancs materials: es tractava de triar entre els 38 volums que ja han vist la llum, deixant de banda els 18 que encara manquen i on han d'incloure's alguns títols fonamentals del beat Ramon; es tractava també que l'extensió de les obres triades no desbordés el límit de pàgines que els editors s'havien imposat. En segon lloc, calia dur a terme una tria equilibrada de textos, de manera que tots els sectors de l'opus lul·lià hi fossin presents. De les 19 obres seleccionades (5 + 14), només una és una reproducció parcial: l'«Arbre imperial» de l'*Arbre de ciència*. Totes les edicions recollides són reproduccions anastàtiques de les ja publicades a les ROL i van encapçalades pel catàleg d'obres que Fernando Domínguez ja va redactar per a *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*, ed. Alexander Fidora i Josep E. Rubio; «Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 214. Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum» II (Turnhout: Brepols, 2008).

A. Soler

- 12) *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, ed. Amy M. Austin i M. D. Johnston¹

Raimondo Lullo fu filosofo e teologo originale, missionario dinamico, scrittore prolifico, la cui opera diede seguito a una larga famiglia di lullismi (parafrasando Jordi Gayà, *Una teologia per la missione* 2002). Il volume vuole offrire un'introduzione agevole e, per quanto possibile, completa al pensiero e alla fortuna del beato maiorchino, che permetta di superare le difficoltà principali che incontra lo studioso non esperto: la straordinaria vastità della produzione lulliana (circa 300 testi); l'ampiezza degli studi critici pubblicati

¹ Colomba ha recensito Parts 1, 2, 5; Compagno Parts 3, 4.

sul tema; l'uso del catalano in un largo numero di opere, artistiche e letterarie; il carattere esogeno dell'*Ars magna*, strutturata in maniera alternativa al sapere del tempo, priva quasi del tutto di riferimenti alle autorità, e basata su una terminologia caratteristica (il lessico correlativo). Il *Companion* è suddiviso in 5 sezioni tematiche in grado nel loro insieme di dare una conoscenza approfondita su Raimondo Lullo, ma pensate allo stesso tempo come trattazioni autonome (ed esaustive, nelle intenzioni) dei principali aspetti del dinamismo filosofico, teologico, letterario di Raimondo Lullo e del lullismo.

1. La prima parte, «Llull as Philosopher and Theologian», presenta la vita e l'opera del beato. Mark D. Johnston («Ramon Llull 1232-1316», pp. 3-17) ripercorre le tappe principali della vita di Raimondo Lullo, seguendo il racconto della *Vita coetanea*, principale fonte autobiografica (sebbene tutta l'opera lulliana sia percorsa da riferimenti autobiografici), segnalando come le informazioni su alcuni momenti della sua vita risultino lacunose e incerte. Nonostante i numerosi studi (J. N. Hillgarth, F. Domínguez, J. Gayà), restano ancora oscuri, infatti, la data di nascita, gli anni precedenti alla conversione e quelli in cui, convertitosi *ad poenitentiam*, si dedicò agli studi filosofici e teologici, l'anno e le circostanze della sua morte.

Raimondo Lullo è certamente una figura singolare nella storia del pensiero medievale, tuttavia fu pienamente partecipe del suo tempo grazie a una serie di relazioni con uomini politici (si pensi a Giacomo II di Maiorca) e di cultura, che Henry Berlin ricostruisce nel capitolo «Ramon Llull and His Contemporaries» (pp. 18-45). Il confronto, stabilito non solo sulla base di relazioni dirette del maiorchino, segue un percorso tematico individuando riferimenti testuali, coincidenze e divergenze concettuali con i maggiori filosofi e teologi contemporanei, Raimondo di Penyafort, Raimondo Martini, Arnaldo di Villanova, Ruggero Bacone, Tommaso d'Aquino. In primis viene esaminata la questione delle lingue della predicazione e del ricorso all'autorità biblica in ambito missionario, quindi si passa a considerare il ruolo della filosofia nell'esegesi delle Scritture e nella conoscenza del divino, e in ultimo la dottrina teologica della Trinità, *medium* tra il divino e l'umano che rende per Lullo possibile la stessa conoscenza di Dio. È questo il punto di maggior distacco tra il maiorchino e i suoi contemporanei, la totale fiducia nella dimostrazione razionale della fede con argomenti necessari e non probabili (Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*). Per Lullo che elabora

una metafisica «superrealista» (dove espressione e concetto coincidono, Johnston) le *rationes necessariae* sono in perfetto accordo con il discorso teologico e rispondono a un'esigenza evangelizzatrice, che egli sintetizza, in diverse opere, nella vicenda del re musulmano che non volle convertirsi in mancanza di prove razionali dei dogmi cristiani. Accusato più volte di razionalismo, Raimondo Lullo non è, in realtà, un agostiniano (Eusebi Colomer), «who thinks as if Aquinas had never existed» (p. 41). Ragione e fede per il maiorchino non sono in conflitto tra di loro, ma sono inseparabili dipendendo una dall'altra per il loro funzionamento (*Disputatio fidei et intellectus*).

Attraverso un riepilogo delle caratteristiche dell'*Ars magna*, Josep Batalla indaga nel capitolo successivo, «Llull as Lay Philosopher and Theologian» (pp. 46-80), l'originalità di Raimondo Lullo come filosofo e teologo laico. Lo studioso parte dal momento della conversione (*Vita coetanea*) per seguire e restituire tutti gli aspetti e la complessità dell'Arte, in cui si riassumono gli aspetti principali e fondanti del pensiero lulliano: la contemplazione, la missione, la teologia filosofica. L'Arte è cioè uno strumento concettuale pensato per la contemplazione, che si offre al fine pratico della missione e della evangelizzazione attraverso un'elaborazione logico-filosofica del discorso teologico, alternativa a quella artistotelico-scolastica. Batalla insiste sull'orientamento fortemente religioso dell'Arte, che troppo spesso viene ridotta all'«external mechanism» che ne muove il ragionamento. La cosiddetta *ars combinatoria* (l'insieme degli elementi grafici e delle tecniche mnemoniche che muovono il ragionamento artistico) si riduce a semplice procedura se separata da quello che lo studioso definisce l'«internal system» dell'Arte lulliana, in prima e ultima istanza un sistema di contemplazione (*Ars contemplationis*), in grado di spiegare filosoficamente la realtà sulla base di assunti teologici. L'Arte, animata da un dinamismo trinitario, a immagine di quello divino che impronta la realtà creata, è misticamente orientata verso il soprannaturale. In questo senso, sebbene fortemente razionale, il pensiero di Raimondo Lullo origina in una contemplazione che possiede qualità noetiche in grado di condurre alla conoscenza della verità.

Proprio all'analisi dell'*Ars magna* e delle sue caratteristiche è dedicato il quarto capitolo, «Llull's Great Universal Art» (pp. 81-116). La «Grande Arte» di Raimondo Lullo, non può essere ricondotta a

un singolo testo (sebbene spesso ed erroneamente sia identificata con una specifica opera, ad esempio *Ars compendiosa inveniendi veritatem* o *Ars demonstrativa*), ma costituisce un unico metodo presente con caratteristiche non sempre uguali in tutta la produzione lulliana. È un meccanismo razionale posto al servizio della fede, per difenderla e diffonderla allo stesso tempo. Ed è universale (*Ars magna universalis*), in quanto il suo nucleo costituisce il fondamento epistemologico di ogni scienza particolare. Josep Rubio ripercorre sinteticamente il metodo e i principi dell'Arte lulliana, dalle *dignitates* alle figure, dalle regole alla soluzione delle questioni, nel loro lungo percorso evolutivo, che ebbe un momento significativo di sistemazione del meccanismo combinatorio nella *Tabula generalis* (1293-94) e si concluse con l'*Ars generalis ultima* (1308).

2. In apertura della seconda parte («Llull as Evengelist») George Stone indaga il rapporto tra Raimondo Lullo e l'Islam («Ramon Llull and Islam», pp. 119-145). Si tratta di un tema molto ampio che ha prodotto una vasta letteratura critica. Lo studioso si concentra quindi su alcuni elementi che considera essenziali: la conversione dei musulmani e il suo metodo; la rappresentazione che Lullo dà dell'Islam, di Maometto e del Corano nei suoi scritti; le possibili radici islamiche di alcune dottrine lulliane. Nel racconto della *Vita coetanea* l'Islam è presente sin dai primi momenti della conversione, nell'intento di ricondurre i musulmani nell'alveo della cristianità (*in conuertendo ad ipsius <Christi> cultum et seruitium Saracenos, qui sua multitudine christianos undique circumcingunt*). L'Arte stessa è per ammissione del maiorchino fondata su elementi comuni alle tre religioni monoteiste. Risulta evidente pertanto che vi sia una qualche radice islamica nel pensiero lulliano, specialmente nelle dignità divine (si pensi alla figura A) e nella terminologia correlativa. Sebbene inoltre Lullo non espliciti mai le sue fonti arabe, si possono trovare alcuni punti di contatto soprattutto con Al-Gazali, la cui logica il beato commentò nella sua prima opera (*Compendium logicae Algazelis*, 1271/72). La ricerca del dialogo con i musulmani e in generale con le altre religioni è al centro di uno dei primi scritti il *Liber de gentili et tribus sapientibus*. In questo fortunato testo, dove tre dotti delle tre religioni conversano pacificamente delle proprie fedi, Lullo presenta in maniera neutra Maometto e la dottrina islamica, a differenza della quasi contemporanea *Doctrina pueril* in cui il profeta musulmano è

descritto in termini negativi. E addirittura la fama di filosofo della tolleranza pare cadere nel *Liber de fine* (1301) dove Lullo in ultimo accoglie l'uso della forza militare nel suo programma missionario. In realtà, per Stone il discorso sulla tolleranza è mal posto, in quanto Lullo elabora il suo metodo in virtù dello scopo (la conversione degli infedeli), adattando quindi il discorso sui musulmani al suo pubblico (si pensi al *Liber de gentili* pensato per fornire materiale ai missionari cristiani nelle controversie; alla *Doctrina pueril*, una sorta di manuale dedicato al figlio Domenico in cui Lullo ci restituisce la sua visione più autentica dell'Islam e di Maometto; al *De fine* e al *Desconhort*, in cui il ricorso alla spada, Lc 22:38, è funzionale a creare le condizioni necessarie alla predicazione e alla stessa conversione). Ed è di fatto al fine di rendere chiaro il messaggio cristiano ai musulmani che il maiorchino rifiuta il ricorso alle autorità bibliche e realizza un discorso teologico basato sulla dimostrazione razionale dei dogmi religiosi.

L'incontro con le altre religioni nell'opera di Raimondo Lullo è al centro del sesto capitolo «Lull and Inter-Faith Dialogue» (pp. 146-175). Annamarie C. Mayer ripercorre le caratteristiche principali del dialogo interreligioso che Lullo sperimentò predicando in terra d'Africa ed elaborò in alcuni testi, primo tra tutti, ancora, il *Liber de gentili et tribus sapientibus. Procurator infidelium e christianus arabicus*, così come egli stesso si definì, Lullo non solo intendeva riunire l'intera umanità nella *vera religio* ai fini di una pace universale, ma soprattutto aspirava alla salvezza eterna degli infedeli, altrimenti dannati. La conversione degli infedeli era un obiettivo perseguito da più parti al tempo (Domenicani e Francescani in primis), tuttavia Lullo propone un nuovo metodo per condurre tutte le fedi nell'unico scopo di «amare, conoscere, temere e servire Dio», basato su un fondo comune alle tre religioni, gli attributi di Dio. Questa nuova strategia del dialogo coincide naturalmente con il discorso artistico e prevede la dimostrazione razionale dei dogmi della fede, secondo un'esigenza di *rationes necessariae* da parte dei non-cristiani che egli aveva verificata nei suoi viaggi di predicazione (Bugia). Lullo non vuole forzare la dottrina cristiana su quella non-cristiana, ma offrire un invito al dialogo alle altre religioni. L'attitudine interreligiosa della sua teologia costituisce l'altro elemento di novità del suo approccio. Questo clima di reciproco rispetto ed eguale accoglienza delle posizioni delle altre fedi nella disputa, porta la Mayer a parlare (qui come altrove), di una strategia

trialogica («tria-log», p. 171), di cui è cifra un genuino «inclusivism», non formale (Herman Beck) ma sostanziale.

Nonostante dunque questa vocazione al dialogo, la crociata e l'azione militare come strumento di promozione della fede furono elementi presenti nella strategia della missione di Raimondo Lullo. Pamela Beattie, «Ramon Llull's Crusade Treatises» (pp. 176-213), offre un excursus della letteratura lulliana dedicata alla crociata (*Liber de passagio*, *Petitio Raymundi ad Caelestinum V papam*, *Petitio Raymundi ad Bonifatium VIII papam*, *Liber de fine*, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* e il memorandum approntato in occasione del concilio di Vienne e incluso nella sesta sezione del *Liber de ente*) ricostruendo l'evoluzione della riflessione lulliana sul tema. Si tratta di alcuni brevi trattati, scritti in circa due decenni (1292-1311), che provano come anche per Lullo la crociata si legasse alle strategie di conversione degli infedeli e di riforma della Chiesa. Il beato discute in questi testi di operazioni militari, questioni finanziarie, istituzione di scuole missionarie, strategie di predicazione, benefici spirituali, rispondendo a urgenze politiche e religiose del tempo, adattando di volta in volta i suoi piani ai diversi destinatari (pontefici, ma anche sovrani). Anche in questo caso vi è un'ampia bibliografia e interpretazioni divergenti sulla diversità di posizioni che Lullo prese nei confronti della crociata. Lullo non era un uomo corte o di curia né un politico di professione, ma era un laico consacratosi *integre* alla difesa e alla promozione della fede cristiana. L'accettazione dell'azione militare all'interno del suo vasto programma missionario testimonia, conclude Beattie, quanto profondamente la cultura della crociata fosse penetrata e radicata nella parte laica della società del tempo.

3. La terza parte del volume, «Llull as Vernacular Writer», presenta le opere che Lullo scrisse in catalano e si apre con la trattazione di José Aragués Aldaz, dal titolo «Ephemeral Stories: Llull and Mediaeval Exemplary Literature» (pp. 217-304). Un breve *excursus* sul genere della letteratura esemplare nel Medioevo, sia in ambito latino che romanzo, fa luce sullo sfondo letterario nel quale il maiorchino opera. Lo studioso tratta quindi del genere letterario degli *exempla* nelle opere lulliane: il *Llibre de contemplació*, il *Blaquerna*, il *Llibre de meravelles*, che contiene il *Llibre de les bèsties*, l'*Arbre exemplifical* e la sezione «pulchra exempla» della *Rhetorica nova*. Una colle-

zione di miracoli mariani si rintraccia nel *Llibre d'Ave Maria* e nel *Llibre de sancta Maria*. Lo studioso illustra il passaggio dall'esemplarismo elementare della fase quaternaria della produzione lulliana, nella quale domina l'utilizzo della metafora, all'esemplarismo divino della fase ternaria, che si fonda sulle Dignità divine e sulla teoria dei correlativi. Questo gli permette di mostrare come l'*exemplum* in Lullo possa così assurgere a diverse finalità configurandosi come luogo di meditazione e strumento euristico, accanto alle forme di dimostrazione logica e razionale. L'analisi si arricchisce non solo di una digressione metodologica ma anche di richiami puntuali alle tradizioni orientale e occidentale, mostrando un Lullo dotto e informato che rielabora con originalità le fonti utilizzate.

La sezione prosegue con lo studio di Alexander I. Ibarz, dal titolo «Narrative structure and cultural significance» (pp. 305-363). Il *Blaquerna* e il *Fèlix* o *Llibre de Meravelles* sono l'oggetto della trattazione, che ha inizio con toni polemici verso coloro che avrebbero sminuito il valore letterario di alcuni testi lulliani dando prevalenza all'intento missionario dell'Arte o indicando come genere letterario di ispirazione la produzione sermocinale (pp. 312-313). L'esposizione verte dapprima sul realismo narrativo del *Blaquerna*, del quale si illustrano gli intenti e le tecniche narrative, per spostarsi con le stesse modalità sul *Fèlix*. Lo studioso rintraccia in questo romanzo la presenza di topoi della poesia trovadorica contro quel filone di ricerca che, sulla base del noto passo iniziale della *Vita coetanea*, avrebbe assegnato a Lullo un rifiuto totale della lirica dei menestrelli (p. 338). La figura dell'eremita laico, infine, come arbitro di tutte le questioni spirituali porterebbe in sé alcuni tratti degli eremiti catari (p. 358). Il riferimento ai catari è molto interessante ed è già suggerito in letteratura da Silvio Melani («Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note minime sulle concezioni dei catari, di San Tommaso d'Aquino, di Raimondo Lullo e del Maestro del Testamentum», *A. Monogràfic Lhull: filosofia, filologia, pedagogia, storia. Napoli all'epoca di Lhull. Antepima, eHumanista/IVITRA* 10 (2016), pp. 43-49).

Al lettore sembra opportuno evidenziare la sezione 118 del *Llibre de contemplació*, non menzionato da Ibarz. In esso Lullo accusa i menestrelli di indurre all'adulterio e alla pratica della guerra. Su questo luogo attirano l'attenzione Lola Badia, Joan Santanach e Albert Soler, in *Ramon Llull as a Vernacular Writer* (Woodbridge 2016). I tre

studiosi non negano un uso delle tecniche trovadoriche nelle opere lulliane, mostrano invece che una rivalorizzazione della lirica trovadorica secondo Lullo è possibile grazie a quei menestrelli che con le loro lodi onorano, amano e servono Dio.

Inquadrare il «*novelist's intention*» (p. 308) di Lullo all'interno dell'Arte non gli nega, a mio avviso, un posto nella storia del romanzo. L'Arte ingloba piuttosto diversi generi letterari e qui sta l'expertise di Lullo. Il lavoro di Ibarz e di tutti coloro che in generale cercano in Lullo tracce di specifiche correnti letterarie e dottrinali è molto importante perché mira a definire il suo posto nella storia delle idee e della cultura in diversi ambiti.

Mary Franklin Brown, in «*Ramon Llull as encyclopedist*» (pp. 364-396), presenta il Lullo enciclopedista, autore del *Llibre de contemplació*, della *Doctrina pueril*, del *Llibre de meravelles* e dell'*Arbre de sciència*. Un'introduzione generale all'enciclopedismo medievale e alle sue caratteristiche evolutive accosta l'opera lulliana a quella dei grandi enciclopedisti vernacolari. Identificando diverse tipologie enciclopediche Franklin-Brown può meglio definire i testi presi in esame rintracciandone la continuità e l'originalità rispetto alla tradizione. In generale la studiosa è molto attenta sia al contesto che alle esperienze intellettuali di Lullo. Rispetto all'uso consolidato della tradizione enciclopedica, la totale assenza di citazioni nelle sue opere viene a ragione collegata al suo pubblico, non solo cristiani ma anche ebrei e musulmani, per i quali i riferimenti alle autorità cristiane non avrebbero avuto nessun valore argomentativo.

4. La quarta parte del volume, «*Renaissance and Modern Lullism*», tratta del lullismo dal xv al xviii secolo. Come indicato in prefazione, manca la trattazione del xiv secolo, che registrerebbe, si afferma, «*such interesting, but isolated, late medieval or early Renaissance examples of Lullist activity*». In realtà il lullismo del xiv e del primo xv secolo rimane per certi versi ancora da indagare e si intreccia con la storia dello pseudolullismo alchemico, anch'esso assente nel volume. La pseudoepigrafia alchemica lulliana dà vita ad una vera e propria dottrina filosofica sviluppata con erudizione nel *Testamentum* (ca. 1330), come ha mostrato Michela Pereira in innumerevoli interventi, e presente in diversi trattati di alchimia che circolavano tra le mani degli intellettuali del continente di quel tempo.

La sezione si apre con il contributo di Linda Báez Rubí, «Lullism among French and Spanish Humanists of the Early 16th Century» (pp. 309-436). Ne risulta una ricezione di Lullo che investe diversi aspetti della sua dottrina: l'Arte come metodo dialettico, l'ispirazione mistica, l'indagine sulla natura e, infine, il motivo apologetico e missionario. La presentazione, pur nella sua brevità, introduce con nettezza ed efficacia il tema dello studio. La studiosa presenta i due circoli di intellettuali che coltivarono nel XVI secolo gli studi lulliani in Europa, quindi la figura del francese Lefèvre d'Étaples e del cardinale spagnolo Francisco Jiménez de Cisneros. A entrambi si deve una diffusione delle opere lulliane anche in termini materiali grazie alla loro intensa attività di stampa. Báez Rubí schizza l'influenza che Lullo ebbe sui lullisti dei due ambienti, soffermandosi maggiormente sul lullismo di Charles Bovelles. Al lettore vengono poi introdotte le figure di Barnardo di Lavinheta, Pere Daguí e del cardinale Cisneros. Alonso de Proaza e Nicholas de Pax chiudono il contributo.

Rafael Ramis Barceló, in «Academic Lullism from the Fourteenth to the Eighteenth Century» (pp. 437-470), offre con generosità di dati storici un quadro variegato della ricezione di Lullo fino al XVIII secolo. Il contributo rintraccia sedi geografiche, istituzioni e personaggi conducendo un'analisi scientifica a carattere storico. L'introduzione definisce il contatto di Lullo con le università del suo tempo e apre un utile preambolo metodologico per orientarsi all'interno del tema affrontato. Ramis distingue diversi centri di diffusione del lullismo: cattedre ufficiali di natura istituzionale, di natura privata, scuole conventuali francescane e para-università. Accanto ad essi si contano i *magistri* di orientamento lulliano, coloro che si avvalsero dell'Arte per sviluppare una propria dottrina. Seguendo questa griglia lo studioso traccia una cartografia dell'insegnamento del lullismo negli ambienti accademici con un criterio cronologico fino al XVIII secolo. Nonostante le varie condanne da parte dell'inquisizione e di altri organi ecclesiastici nel corso dei secoli, emerge una diffusione del lullismo ampia e significativa in tutta Europa. Nel Rinascimento, in particolare, il lullismo appare un fenomeno complesso, dinamico e vitale non solo in Spagna, dove si registra la maggioranza delle scuole e università lulliste, ma anche in Italia e Francia. Nel centro Europa è invece grazie all'interesse di Alsted che il lullismo si mantiene vivace cristallizzandosi successivamente, tra XVII e XVIII secolo, nella città di Mainz dove operò Ivo Salzinger.

Roberta Albrecht, in «Lull in Seventeenth-Century England» (pp. 471-495), presenta in breve la ricezione di Lullo nell'Inghilterra del XVII secolo. La ricerca dell'armonia e l'utilizzo di tecniche mnemoniche per la formulazione di un linguaggio universale vengono indicati come gli ingredienti che i lullisti inglesi del XVII secolo cercano e trovano nell'Arte lulliana. Si accenna alla corrente ermetica senza tuttavia trattarla. Partendo dalla ricostruzione delle biblioteche del tempo, fa seguito un excursus di intellettuali inglesi lullisti noti e meno noti, che facevano capo alla Royal Society. L'attenzione si sposta poi sulle tracce di lullismo e antilullismo nella letteratura inglese, da John Milton a John Dryden. Albrecht schizza infine il lullismo musicale di Lord Herbert of Cherbury e chiude la sezione con il lullismo interessato alla kabbalah ebraica per la conversione degli ebrei al Cristianesimo. La studiosa volge lo sguardo, nel corso del contributo, anche al lullismo continentale, soprattutto tedesco, in continuo contatto con i milieux inglesi.

5. L'ultima sezione, «Lullist Missions to the New World», presenta in ordine cronologico i maggiori esempi di evangelizzazione ispirati al metodo lulliano in America. John Dagenais («A Lullist in the New World: Bernat Boïl», pp. 499-514) riferisce il caso del frate Bernat Boïl, che accompagnò Cristoforo Colombo nella seconda spedizione nelle Nuove Indie (1493-1496). Il rapporto di Boïl con l'opera e il pensiero di Raimondo Lullo è documentabile grazie allo scambio epistolare col lullista maiorchino Arnould Descós. Sebbene sia difficile stabilire l'effettivo legame di Boïl con il lullismo, che rimase forse solo un'intenzione, e verificare la sua attività di missionario, la vicenda del «primo apostolo delle Indie», per lo studioso, è una prova, seppure fievole, della diffusione delle idee di Raimondo Lullo.

La scoperta dell'America nel 1492 offrì all'Arte lulliana nuove prospettive di diffusione e impiego nell'evangelizzazione degli indigeni. Linda Báez Rubí («Lullism in New Spain», pp. 515-532) ricostruisce brevemente il milieu di missionari francescani legati in qualche misura al lullismo mandati in America dal cardinal Jiménez de Cisneros con la seconda spedizione di Colombo, per concentrarsi più approfonditamente sulle figure di Juan de Zumarraga (1468-1548) e Diego de Valadés (1533-ca. 1583), che presentano nelle loro opere evidenti influenze lulliane. Infine ancora Dagenais nell'ultimo capi-

tolo («A Lullist in the New World: Junípero Serra», pp. 533-551), ri-percorre la vicenda del frate Junípero Serra (1713-1784). Dopo essere stato studente e professore al convento di San Francesco in Palma, Serra seguì la propria vocazione missionaria e trascorse la seconda parte della sua vita in Messico e in California. Prove del contatto tra Serra e Lullo risalgono agli anni dell'insegnamento a Palma, ma non vi sono indizi che dimostrino l'influenza delle strategie lulliane di conversione sull'attività missionaria del francescano in America. Il forte legame che Serra aveva con un piccolo crocifisso, probabilmente appartenuto al beato maiorchino, testimonia tuttavia che nei secoli si era sviluppato un differente tipo di lullismo, più intimo e devozionale.

Coralba Colomba i Carla Compagno

- 14) aa. vv. *Ramon Martí's Pugio fidei studies and texts*, ed. Gorge K. Hasselhoff i Alexander Fidora

Tot i que el nom de Ramon Llull no apareix a l'índex de noms d'aquest volum (pp. 267-268), que recull nou estudis sobre el *Pugio fidei* (1280) de Ramon Martí, convé que els lul·listes en coneguin l'existència: en tractar de les relacions de Llull amb el mon hebreu és inevitable contrastar les seves aportacions a la polèmica religiosa amb l'obra d'aquest dominicà, estricte contemporani seu, que va dedicar tants esforços a construir una complexa eina de combat contra la fe mosaica. Tal com expliquen els curadors, els treballs reunits en un volum, presentats durant unes jornades celebrades a la Universitat de Bochum el març del 2013, són una mostra dels estudis preparatoris de l'edició del *Pugio* que s'està elaborant per a la *Biblioteca Philosophorum Medii Aevi Cataloniae*, de l'Obrador Edendum de Santa Coloma de Queralt. En aquella reunió l'equip editorial prengué la decisió d'usar com a còdex base, d'entre la trentena de testimonis manuscrits i impresos de l'obra, el que porta la sigla *G*, conservat a la Bibliothèque de Sainte-Geneviève de París (vegeu les sigles a la p. 30), considerat autògraf: es tracta d'una tria que orienta les investigacions ecdòtiques i codicològiques. Així per exemple, el primer treball del recull, «The Preface to the *Pugio fidei*», pp. 11-21, de Gorge K. Hasselhoff i Syds Wiersma, presenta l'edició, a partir de *G*, del prefaci de l'obra, un text que apareix de forma irregular en molts manuscrits i que és la clau per entendre el programa apologetic del *Pugio* i la funció de l'ús que s'hi fa dels textos rabínics, com el Talmud i els Midrashim, en la discussió de la Torah. Martí també explica en aquest pròleg perquè tradueix ell mateix l'Antic Testament en lloc de servir-se de la Vulgata de sant Jeroni. La centralitat de l'atenció a

la lletra de l'Escriptura situa, com és ben sabut, Martí i Llull en dues actituds intel·lectuals antitètiques. Per això és tan útil llegir aquesta *Praefatio pugio-nis* a les pp. 12-21, en doble columna amb la versió anglesa. La inclusió de citacions en hebreu, amb la corresponent discussió lingüística i interpretativa, il·lustra el *modus operandi* de debat textual que Llull va descartar per suplir-lo amb l'Art. En aquesta línia és instructiu el treball quart, «Weapons against the Jews. Motives and Objectives of the Preface of the *Pugio fidei*», de Syds Wiersma, pp. 103-119.

El segon treball, «The Projected Edition of Ramon Martí's *Pugio fidei*. A Survey and a Stemma», de Görg K. Hasselhoff, pp. 23-39, compleix la promesa del títol, mentre que el tercer, «Le manuscrit latin 1405 de la Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris). Autographe et oeuvre d'un converti», de Philippe Bobichon, pp. 39-101, combina la codicologia amb la filologia per argumentar a favor del fet que la familiaritat de Ramon Martí amb la llengua hebrea només s'explica perquè procedia d'una família de jueus conversos.

Quatre dels restants treballs, tots d'alta especialització, tracten de les fonts llatines i hebrees del *Pugio*. Ann Giletti, «Early Witness: Thomas Aquinas, Albert the Great and Peter of Tarentaise in Ramon Martí's *Pugio fidei* (c. 1278)», pp. 121-156; Ryan Szpiech, «Ramon Martí's New Testament Citations in Hebrew. A Transcription and Further Observations», pp. 157-208; Görg K. Hasselhoff, «*Judei moderni* in the *Pugio fidei*. With an Edition of Texts Quoted from Jonah ibn Janah, David Kimhi, Rabbi Rahmon, and Moses Nahmanides», pp. 175-208; Yosi Yisraeli (amb un *Appendix* de Görg K. Hasselhoff), «Abraham Ibn Ezra in the *Pugio fidei*. Compilations, Variations, and Interpolations», pp. 209-240. Alexander Fidora i Eulàlia Vernet i Pons, «Translating Ramon Martí's *Pugio fidei* into Castilian», pp. 241-260, presenten el manuscrit 720 de la Biblioteca Geral de Universidade de Coimbra, que conté fragments de traducció de l'obra al castellà del segle XIV.

L. Badia

17) Amengual Bunyola, «La política lingüística abans de la política lingüística: el multilingüisme monolingüe en el pensament de Ramon Llull»

Ramon Llull aprèn l'àrab i escriu en llatí, català i occità, però al capítol 94 del *Romanç d'Evast e Blaqueria* eleva la recuperació del llatí com a llengua única a programa de reordenament ideal de la societat cristiana. Aquesta és la paradoxa –prou estudiada pels lul·listes– que aquest article fa servir de pretext per exposar la posició dels teòrics de la filosofia política que, en matèria de planificació lingüística, han deixat de banda el lloc comú tradicional, segons el qual la diversitat lingüística és una disfunció que ha de ser corregida. El

pensament occidental sobre la diversitat lingüística, en efecte, s'ha caracteritzat pel que l'autor considera una «mentalitat monolingüe», que denomina «multilingüisme monolingüe».

El manteniment i la promoció de la diversitat lingüística a l'hora de bastir polítiques lingüístiques justes és una opció que s'ha començat a defensar els darrers quinze anys i es basa en una ètica lingüística nova, en la qual Amengual milita. En aquesta orientació teòrica la maledicció bíblica de Babel ha passat a ser un «blessing», segons escriu un dels autors més citats: Y. Peled, *The Blessing of Babel: Linguistic Diversity and Human Development* (Pavia: Istituto Universitario di Studi Superiori - Human development, Capability and Poverty International Research Centre, 2008).² Tenint en compte que l'actual hegemonia de l'anglès fa perillar la linguodiversitat i provoca situacions d'injustícia lingüística, l'article pondera l'enorme repte d'elaborar una teoria normativa de la política lingüística que salvi la pluralitat lingüística partint de la idea que una tal diversitat és un fet natural i positiu.

Des d'aquesta perspectiva teoricopràctica, Llull fa el trist paper de qui, tenint tots els mitjans per desfer el lloc comú de la secular «mentalitat monolingüe», es limita a repetir la lliçó apresada de la llengua única, arbitrànt tot de trucs més menys enginyosos per aconseguir que les noves generacions de cristians parlin només en llatí.

La bibliografia sobre l'ús de les llengües en Llull, teòric i pràctic, s'ha enriquit molt d'ençà de la introducció a les *Obres Essencials* de Llull que F. de B. Moll i A. M. Badia i Margarit van escriure el 1957 i de la introducció a Llull d'Armand Llinarès, del 1968, que són els únics escrits crítics sobre la qüestió que sembla conèixer Amengual, tot i que, al títol del seu treball, promet parlar de «multilingüisme monolingüe» ni més ni menys que en el «pensament» de Ramon Llull. No és el moment de donar lliçons, però l'article que ressenyem, per arribar al pensament lul·lià sobre la llengua, hauria hagut de tenir en compte bastantes coses més que el capítol 94 del *Romanç de Blaquerua*: des de la troballa de l'*affatus* com a sisè sentit, a l'aplicació de l'Art a la gramàtica i la retòrica, a la pràctica de l'autotraducció i l'autocomentari, i fins i tot la consideració del *Romanç de Blaquerua* com a obra de ficció i no de prescripció teòrica, escrita en un moment molt concret de la carrera d'es-

² Vegeu també Peled, Y. «Marching forward into the past: Monolingual multilingualism in contemporary political theory», a *Standard Languages and Multilingualism in European History*, M. Hüning, U. Vogl i O. Moliner (eds.), John Benjamins Publishing Company (2012), pp. 71-95 i Amengual Bunyola, G. A. (en premsa), «Teoria normativa de la política lingüística i filosofia política: desenvolupaments actuals del debat sobre la justícia lingüística», comunicació presentada al *III Congrés Català de Filosofia. Passat i present*, Palma (21-23 de gener de 2015).

criptor de Llull. La Llull DB ofereix en accés obert la majoria dels treballs rellevants sobre aquestes qüestions i orienta sobre el pensament de Llull en allò que es refereix a la comunicació. És benvinguda, en canvi, l'actualització bibliogràfica que el treball ofereix a propòsit dels teòrics de la normalització lingüística que assumeixen la confusió de Babel com una benedicció.

L. Badia

- 18) Amengual i Batle, «Ramon Llull y los reformadores de su entorno: beguinas y begardos, la Orden de les Apóstoles, Felipe de Mallorca y Sancha de Nápoles»

L'autor ofereix un ampli i documentat repàs a l'activitat i a la trajectòria de reformadors eclesials vinculats, d'una manera o altra, amb Ramon Llull. Es tracta sobretot de membres de la casa reial mallorquina: els infants Felip i Ferran, i la reina Sança de Nàpols; encara que també es fa atenció a Angelo Clareno, el beguinatge i a l'Orde dels Apòstols de Segarelli de Parma, i col·lateralment a molts altres personatges coetanis. L'estudi, que és ple de dades valuoses i d'observacions interessants, en realitat està format més aviat per una sèrie de monografies en què la figura de Llull va apareixent i desapareixent. Precisament per la importància del treball, hom hauria agraït una estructuració més articulada i un tractament més sobri de la informació que, entre altres coses, en permetés una localització més fàcil i ràpida. Sigui com sigui, la principal conclusió, des del punt de vista dels estudis lul·lians, és que el projecte missional de Ramon singularitza la seva posició enfront dels reformistes de l'època, amb els quals, això no obstant, manté relacions directes i comparteix algunes posicions. Així, tenint en compte aquest agut sentit missional lul·lià, l'anàlisi que fa Amengual del tractament que Llull dona a l'Orde dels Apòstols al *Blaquerna* i al *Fèlix* (entre la lloança i la censura) representa una aportació valuosa a aquesta qüestió tan debatuda. En qualsevol cas, estem davant d'un treball que a partir d'ara serà un punt de referència per als estudis sobre el reformisme eclesial en el context mallorquí dels segles XIII i XIV.

A. Soler

- 21) Badia, Lola, Joan Santanach i Albert Soler, «Storia e geografia nel *Romanç d'Evast e Blaquerna* di Ramon Llull»

Tant al *Romanç d'Evast e Blaquerna* (REB) com al *Llibre de meravelles* es narra el viatge dels protagonistes corresponents, un viatge vivencial però que transcorre al llarg d'un temps i d'un espai ficcionals. Tanmateix, temps i espai són indefinits: en cap moment sabem el temps que passa, en quants d'anys es-

devé l'acció. Tampoc s'identifica el nom de la ciutat on transcorre la primera part del *REB*, on és l'abadia o el bisbat de Blaquerna i només és quan el protagonista esdevé papa que, explícitament, l'acció se situa a Roma. No hi ha més espais específics que els necessaris. La resta de referències geogràfiques (Miramar inclòs) es lliguen als projectes missioners del papa Blaquerna. Arran d'aquesta reflexió, els investigadors analitzen com Llull basteix les nocions de temps i espai justament excloent-ne la geografia i la història, en una obra que prescindeix de cites d'autoritat però en la qual s'hi perfilen tot un conjunt de pistes que permeten reconstruir aquestes dues nocions. Així mateix, Llull dissenya unes coordenades temporals que descansen sobre l'Art. Diuen els autors que hi preval, al *REB*, «una visione teologica della storia: se l'unico tempo importante è il tempo escatologico, l'Arte di Ramon apre una nuova prospettiva di avviamento alla Salvazione». Segons Llull, el temps dels miracles s'és acabat, en el sentit que es refusa la veritat si només es fonamenta en ells. El temps present és el temps de la convivència de la Fe amb l'Intel·lecte, en el marc de l'Art: l'Art esdevé, naturalment, un instrument de salvació, que requereix noves vies de comunicació. Blaquerna està cansat d'observar (i de denunciar) com no es compleix el principi de la primera intenció, per la qual cosa el mon està en crisi.

En definitiva, la lectura que ens proposen Badia, Santanach i Soler, en aquest volum d'homenatge a Michela Pereira, és una reflexió madura sobre la manca de nocions temporals i espacials específiques, mancança que respon, com tot en Llull, a una intencionalitat ben definida de cara a la constitució del projecte de l'Art.

M. Ripoll

27) Báez-Rubí, «La herencia de Ramon Llull en el descubrimiento, conquista y colonización de América: propuestas y perspectivas»

L'autora proposa una revisió historiogràfica de la presència de Llull a Amèrica, en un marc cronològic que s'estén des de finals del segle xv fins a finals del segle xvi. El treball aplega i analitza les referències que s'han fet, especialment en els últims anys, sobre la possible empremta lul·liana de diferents frares franciscans que van participar en l'evangelització de terres americanes després de la conquesta, i en els escrits dels quals és possible detectar-hi indicis d'un coneixement de l'obra i el pensament de Llull. L'objectiu és mirar de determinar quin tipus d'influència pogué exercir la doctrina lul·liana en aquests autors.

Després d'una valoració ràpida sobre el possible lul·lisme dels primers

missioners (Bernat de Boil, Juan de Robles, Bartolomé de las Casas, Alonso de Molina), el treball se centra en l'obra de quatre frares que van tenir un paper fonamental en l'organització de la vida religiosa en terres americans durant el segle XVI: Toribio Benavente y Motolinía, Juan de Zumárraga, Diego de Valadés (estudiats prèviament per Báez) i Jerónimo de Alcalá (estudiat per Rodolfo Fernández a *Retórica y antropología del mundo tarasco: textos sobre la Relación de Michoacán*, 2011). En cada cas, s'ofereix una breu presentació del frare missioner i de les seves obres i s'assenyalen les possibles connexions lul·lianes que contenen. Segons l'autora, aquesta influència es plasma, sobretot, en la idea de missió i conversió, en l'aspecte contemplatiu, en la idea d'explicar la fe a partir de principis racionals, en l'ús de recursos mnemònics per a l'exposició de continguts doctrinals i en el que anomena «una retórica lulista de corte humanista». Báez conclou que el lul·lisme americà del segle XVI presenta diferents graus i adaptacions i que parteix d'una base humanista comuna en l'aspecte retòric i pedagògic. Ara bé, cal observar que algunes connexions són difícils de justificar, ja que parteixen de recursos que tenen un ús força generalitzat.

En l'ús de la bibliografia especialitzada sobre l'obra i el pensament de Llull, l'autora no té en compte treballs i eines fonamentals com la Lull DB, la *Introduction* publicada per Brepols l'any 2008 (Raimundi Lulli Opera Latina, Supplementum Lullianum II) o els estudis d'Anthony Bonner sobre l'Art lul·liana, especialment el seu *Manual d'ús*, publicat en anglès per Brill (2007) i en català dins la col·lecció Blaquerna (2012). Això fa que l'article contingui algunes imprecisions sobre els fonaments i l'evolució de l'Art i sobre algunes obres lul·lianes que s'haurien pogut evitar. Tampoc té en compte alguns treballs rellevants sobre determinats autors lul·listes, com els de Trias Mercant o Ramis Barceló. D'altra banda, no utilitza un criteri clar a l'hora d'identificar autors lul·listes (sovint fins i tot es barregen diferents formes del nom) ni tampoc a l'hora de citar títols i edicions d'obres lul·lianes (es barregen títols en català i en llatí, no sempre se citen les edicions de referència i, en alguns casos, una mateixa obra és citada a partir d'edicions diferents en diverses parts de l'article), cosa que provoca una certa confusió.

En definitiva, però, es tracta d'una síntesi útil per a conèixer i valorar, en conjunt, els principals textos i autors del primer període d'evangelització en terres americanes sobre els quals s'ha suggerit que presenten traces de lul·lisme. A la vegada, posa les bases per estudiar les empremtes de lul·lisme i antilul·lisme que presenten obres i autors americans del segle XVII.

Anna Fernández Clot

31) Bauçà de Mirabó, *Ramon Llull i el monestir de Miramar. El patrimoni artístic (1276-2016)*

Arran de la commemoració de l'Any Llull es va publicar aquest itinerari interessant pel patrimoni artístic que representa Miramar. Sens dubte, és interessant perquè arreplega documentació i se'n fa una anàlisi, especialment la relativa a la compra-venda de l'Arxiduc Lluís Salvador i també al procés de reforma que l'Arxiduc emprengué i que dirigí Bartomeu Ferrà. Com a curiositat, podríem destacar-ne el fet que, en els documents coexisteixen dos noms, Miramar i Trinitat, i que, pel que ens sembla, el primer era el propi de les classes populars, mentre que el segon era propi del registre culte. Així mateix, s'hi perfila la història des de l'origen fundacional fins als nostres dies. S'hi especifiquen els diferents canvis de possessió o d'habitatge que hi ha hagut al llarg dels segles (cistercencs, franciscans, jerònims, cartoixans) i s'afirma que si va sobreviure el pas del temps va ser perquè era una fundació de la Corona, per a la qual qui hi habitàs havia de pregar.

Deutora dels treballs sovint citats de Trias Mercant i de Sacarès Taberner, s'hi troben a faltar referències bibliogràfiques actualitzades, sobretot relatives a les obres originals de Ramon Llull, que cita d'edicions prèvies a les edicions més modernes i precises. Des d'aquesta perspectiva, val a dir que s'incorre en algunes afirmacions molt agosarades —o, si més no, arriscades—, com per exemple quan s'afirma que «La referència més antiga [sobre Miramar] que coneixem és al *Llibre de Santa Maria*, escrit al 1290 per Llull» i s'hi cita un fragment en el qual un ermità servia una petita esglesiola ermitana, en la qual hi havia una imatge de la verge Maria. Sense tenir gens en compte que aquests tipus de descripcions abunden en les obres literàries de Llull de totes les èpoques, que no hi ha cap referència toponímica concreta, i, sobretot, sense valorar que les poques vegades que Llull es refereix explícitament a Miramar és sempre en relació amb l'escola per als missioners, s'infereix, arran de la citació esmentada, que «El relat no especifica les característiques constructives del petit temple, però sí la seva dedicació a la Verge. Al respecte, Bartomeu Guasp recollí com la devoció mariana havia perviscut dins l'oratori de la Trinitat des de llavors» (p. 27), tot donant a entendre que l'ermita del *Llibre de Santa Maria* és una transposició de la Miramar, per la data de redacció. Des d'aquí estableix l'evidència de la relació lul·liana amb la veneració de la Mare de Déu per part dels franciscans, que resulta parcial i poc sòlida.

Això no obstant, són detalls que no resten valor a una obra que té per objectiu reconstruir la història d'un patrimoni ric i viu de 740 anys, arrelat a la terra i al poble de Valldemossa.

- 36) Bordoy Fernández, «La concepción del médico y la medicina en la polémica hispana del siglo XVIII: Fray Juan de Santa Gertrudis y la *Medicina Lulliana*»

Fra Joan de Santa Gertrudis (Palma, 1724-1799) és l'autor dels quatre volums de les *Maravillas de la naturaleza*, una obra de ciències naturals, etnografia i crònica històrica, nascuda de la seva experiència d'evangelitzador dels indígenes de l'actual República de Colòmbia, que al segle XVIII formava part de l'imperi espanyol amb el nom de *Nuevo Reino de Granada*. Aquest mallorquí, que va ser batejat com a Joan Serra, compta amb abundant bibliografia, relacionada sobretot amb la seva estada d'onze anys en territori colonial i amb la seva activitat posterior d'escriptor a l'illa natal (vegeu per exemple, John Lynch, *Fray Juan de Santa Gertrudis and the Marvels of New Granada*, Londres, 1999). Fra Joan també va ser autor d'un recull de sermons, publicats amb el títol de *La virtud en su palacio*, i d'una *Medicina Lulliana*, que es conserva en un manuscrit únic de la Biblioteca Nacional de Madrid, accessible des de la xarxa. Aquesta és la informació essencial que s'obté treballant del primer apartat de l'article (pp. 212-219).

El segon apartat (pp. 219-225) explora els fonaments teòrics de la medicina a l'Espanya del segle XVIII, dividida entre els metges universitaris, seguidors de l'herència universitària hipocraticogalènica, i els professionals de la salut que, decebuts d'aquest pòsit mil·lenari, aplicaven a la pràctica procediments de curació basats en la física i l'anatomia promoguts per les societats científiques afins a la Il·lustració. Són els metges «escèptics» o «pirrònics». La informació bibliogràfica és rica i l'autor aporta testimonis de la mala reputació que la medicina universitària adquireix a partir del segle XVII.

El tercer apartat (pp. 226-231) il·lustra una via intermèdia de teòrics de la medicina del segle XVIII, representada per Lluís de Flandes (1680-1746), un frare caputxí lul·lista, que va escriure una obra «orientada a incidir en la refundamentació de la filosofia de la natura», *El antiguo académico contra el moderno sceptico ó dudoso*, i que va polemitzar amb el pare Feijoo, menys inclinat que no pas ell a admetre innovacions científiques. El nou «metge savi» de Lluís de Flandes cal que recuperi la confiança en uns principis generals del saber, i aquí és on surt al pas l'Art de Ramon Llull i la seva concepció harmònica de la natura regida per uns principis generals.

L'apartat quart (pp. 231-243), dividit en quatre subseccions, aborda la *Medicina Lulliana* de fra Joan de Santa Gertrudis. En primer lloc, es repassa l'atzarosa transmissió de l'obra que, segons el catàleg de Bover, constava originalment de quatre volums, dels quals tan sols se n'ha localitzat un —el IV, a la Biblioteca Nacional de Madrid— que, d'altra banda, no correspon amb

la descripció publicada per Llorenç Pérez. Seguidament, Bordoy ofereix, en forma de quadres, els plans d'estudi de la Universitat Lul·liana de Mallorca dels segles XVII-XVIII, on abunden les autoritats de Galè i d'Hipòcrates. Aquest rerefons convida a relacionar el perfil del metge defensat per fra Joan a la seva *Medicina Lulliana* amb la proposta mediatra de Lluís de Flandes. A la p. 235 es reporten els títols dels deu tractats de l'obra mèdica conservada de fra Joan, que fan al·lusió a les doctrines dels tres toms avui extraviats. Entre aquests títols (Graduació de les medicines, Principis primitius, Febres, Orines, Polsos, Regions de les digestions, Guarició de malalties) apareixen una Sexta figura i unes Qüestions de medicina.

Fra Joan no renuncia a la física aristotèlica i proposa una classificació de les tipologies dels metges, inspirada en la dels quatre elements de Ramon (p. 237), que relaciona les categories de «perito»/«imperito» amb les de «lullistas»/«galenos». Bordoy glossa les arrels i la importància d'aquesta aportació i repassa la manera com la *Medicina Lulliana* entén la composició dels medicaments, les complexions i el diagnòstic. És especialment rellevant la figura reportada a la p. 242, que mostra un «exemple pràctic de la curació del còlera» a partir d'una figura arbòria presidida per un triangle de combinacions de complexions i qualitats elementals. A la p. 243 es reproduïx una altra figura, que il·lustra, també amb un esquema arbòri, el diagnòstic a partir de les orines que hauria de practicar el metge lul·lià i que combina, a partir d'ABCD, els colors de les orines amb les complexions i qualitats elementals. Malgrat la pèrdua dels tres primers toms de la *Medicina Lulliana* de fra Joan, la lectura del quart permet de situar el seu autor en l'entramat dels debats sobre medicina teòrica i pràctica de l'Espanya del segle XVIII.

L. Badia

- 39) Bordoy, «Ramon Llull y la discusión en torno a la existencia del averroísmo latino (siglos XIX-XX): el caso de la *Declaratio Raimundi per modum dialogo* [!] edita»

Aquest article revisa la interpretació tradicional de la *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita*, de l'any 1298, com una de les primeres obres antiaverroistes de Ramon Llull. Partint d'estudis recents sobre l'anomenat averroisme llatí i els 219 articles de la condemna parisina de 1277 –el text de referència de la *Declaratio*–, Antoni Bordoy dubta que aquesta obra pugui ser interpretada en clau antiaverroista. No tan sols perquè la *Declaratio* no esmenta els averroistes, sinó sobretot perquè ni l'obra de Llull ni els articles condemnatoris del bisbe Étienne Tempier sobre els quals es basa representen

una unitat doctrinal que permet identificar una tendència filosòfica única com a objectiu de les crítiques que s'hi presenten. Més que això, la *Declaratio* correspondria a la voluntat de Llull de defensar els principis intel·lectuals del cristianisme en el moment d'una desestabilització generalitzada, que es devia a factors múltiples. L'argumentació de Bordoy és convincent, tot i que porta en última instància a preguntar-se si, des d'aquesta perspectiva, les obres posteriors de Llull dels anys 1309-1311, que es dirigeixen explícitament contra els averroistes, no són, en el fons, elles també expressió d'aquesta mateixa defensa més àmplia dels fonaments filosòfics del cristianisme.

A. Fidora

41) Butiñá Jiménez, «Bernat Metge y Ramon Llull frente a los sarracenos»

L'article aprofundeix en la tesi mantinguda per l'autora en estudis anteriors sobre l'obra de Metge, segons la qual *Lo Somni* és una text construït sobre bases lul·lianes. En aquest cas, l'objectiu és desvetllar una nova intertextualitat amagada en quatre ratlles del llibre primer: concretament, en el passatge en què el personatge de Bernat refusa la concepció sensual del paradís present a l'Alcorà. L'episodi en qüestió tindria una lectura oculta, fruit de la «clandestinitat» amb què Metge exposa el seu pensament oposat a les «inquisicions i misogínies»; un pensament, doncs, de caire clarament humanista i allunyat de la «rancia cerrazón mental medievalizante»: expressió que apareix en dues ocasions al llarg de l'article i que, per a l'autora, es materialitza en el discurs misogin.

La defensa de les dones és, per tant, al cor d'aquesta interpretació. En concret, es refereix al moment en què Bernat afirma que la doctrina de Mahoma és «favorable e disposta a luxúria e altres delits carnals», i que no hagués durat tant si no fos «per tal com és feta en favor de les fembres». La font del passatge seria, per a Butiñá, la *Quadruplex reprobatio* de Ramon Martí, on es diu que per a condemnar una dona per delit de deshonestat sexual calen quatre testimonis, i que amb això l'Islam afavoreix les dones, ja que és difícil trobar-ne tants, de testimonis, que siguin concordes. Si considerem que aquest comentari de Ramon Martí és misogin, Metge l'estaria criticant («clandestinament») en el passatge en qüestió, de manera que, un cop més, es posaria del costat d'un humanisme cristià que identifica la defensa de les dones amb la moral, la qual ha de tenir una «relació natural» amb la filosofia.

La relació d'aquest episodi amb Llull es trobaria, un cop més, en el *Llibre del gentil*; referent absolut, per a Júlia Butiñá, a l'hora d'entendre tot *Lo Somni*. Quan el gentil replica al savi sarraí que si Déu és just, hauria de concedir el ma-

teix premi a les dones que als homes («segons ço se segueix que a la fembra qui és pus justa que l'home e pus justa que altra fembra, degué Déus dar en paradís molts hòmens qui jaguessen ab ella, per ço que hagués major glòria»), Llull s'estaria posicionant a favor de la igualtat de la dona –posició que, òbviament, reprèn Metge contra Ramon Martí. Tot plegat, per a l'autora Llull i Metge representen l'apertura cap a un nou món, enfrontat al caduc món misogin medieval.

Josep E. Rubio

45) Cassanyes Roig, «Franciscanismo y lulismo en Lérida durante la Edad Media (siglos XIII-XV)»

L'autor reconstrueix el context institucional de l'ensenyament filosòfic i teològic a Lleida durant els segles XIII a XV, tot indicant el paper fonamental dels convents de la ciutat i del seu Estudi General. Partint de l'afinitat entre franciscanisme i lul·lisme, Albert Cassanyes es fixa especialment en els franciscans i llur rivalitat acadèmica amb els dominics, sobretot a partir de l'any 1426 quan l'Estudi General obtingué una càtedra de teologia.

Respecte del lul·lisme lleidatà, l'autor arriba a la conclusió que, malgrat la gran importància dels franciscans a les institucions d'ensenyament filosòfic i teològic de la ciutat, el lul·lisme no arribà a establir-se com a doctrina de referència a l'Estudi General. Més que dels franciscans, el lul·lisme lleidatà dependria de l'escola lul·lista de Pere Rossell d'Alcoi i serien sobretot estudiants valencians els que el difongueren i defensaren, com és el conegut cas d'Antoni Riera. Amb tot, l'autor oscil·la en les seves valoracions, formulant afirmacions aparentment contràries, com ara «El Estudio General conoció tempranamente el lulismo» (p. 65) o «Los franciscanos fueron especialmente destacables en el Estudio General de Lérida, así como en la difusión del lulismo» (p. 75), que hom pot contrastar amb enunciats del tipus «Exceptuando el caso de Antoni Riera y algún episodio puntual, la presencia luliana en Lérida no es documentada» (p. 68) o «La importancia que los franciscanos tuvieron en Lérida no se tradujo en una igual transcendencia del lulismo» (p. 77).

No obstant això, l'article reuneix i analitza una gran quantitat de dades d'interès considerable que serviran sens dubte per a aprofundir en la història del lul·lisme a Catalunya.

A. Fidora

49) Compagno i Ramis Barceló, «Una postilla su Girolamo Cardano e il lulismo»

Comentari sobre les escasses referències a Llull fetes pel metge i matemà-

tic de Pavia Girolamo Cardano (1501-1576) en les seves obres, sobretot en els *De subtilitate libri XXI* (1550) i els *De rerum varietate libri XVII* (1559). La valoració negativa de Llull es llegeix a la llum de la tradició que el lliga a la màgia i l'alquímia del Renaixement, sense que, fins ara, es pugui afirmar quines obres, autèntiques o atribuïdes a Llull, coneixia Cardano, que les silenciava i, per contra, esmenta i ataca el noms d'alguns lul·listes relacionats amb la mateixa tradició com Cornelius Agrippa von Nettesheim, Johannes Trithemius o Philipp Ulsted. Es crida l'atenció sobre un passatge d'un text menor de Cardano en què Llull es posa com a exemple de contemplatiu que arriba al coneixement de la ciència a través de la pràctica ascètica (*abstinentia*).

Maria Toldrà

51) Contreras Mas, *La cuina en temps de Ramon Llull. 1232-1315*

La commemoració de l'Any Llull (2015-2016) va afavorir l'aparició de múltiples monografies sobre temes diversos relacionats amb la figura de l'escriptor mallorquí. Antoni Contreras ofereix, amb el llibre que ressenyem, una interessant panoràmica de la cuina, l'alimentació i la gastronomia durant l'edat mitjana al regne de Mallorca. Als seus llibres Llull esmenta poc la cuina cortesana o els luxosos costums gastronòmics de les classes benestants de la seva època. Quan ho fa, a més, és sempre donant-ne una visió negativa. Tampoc no parla gaire dels hàbits alimentaris d'altres classes més humils. Contreras no es limita a recollir aquestes citacions, sinó que, a més, aporta una mica de llum sobre les possibles ocupacions de Ramon Llull a la cort de Jaume de Mallorca abans de la seva «conversió a la penitència» i les situa en un context més ampli.

D'acord amb el que es recull a la *Vida de mestre Ramon*, l'autobiografia que va dictar l'any 1311, Llull hauria exercit el càrrec de «senescallus mense regis Maioricarum». Aquest passatge està lleugerament modificat a la versió catalana medieval del text, en què s'afegeix un nou terme a l'hora de definir les funcions de Llull a la Cort, que assenyalo amb cursiva: «senescal e majordom del súper il·lustre senyor rei de Mallorques». L'afegit respon, segurament, al fet que el càrrec de senescal, ben documentat a la cort francesa, no consta entre els que eren propis de la mallorquina. Les *Leges palatinae* instituïdes per Jaume III de Mallorca el 1337, en què es codifiquen una sèrie de tradicions i disposicions legislatives prèvies destinades al bon funcionament de la Cort, sí que recullen la figura del majordom com un dels quatre grans dignataris encarregats del correcte funcionament de la Cort. Eren tres, pròpiament, les persones que exercien aquest càrrec: el majordom major, càrrec que requeria en un membre de l'alta noblesa, i dos majordoms, que podien fer tornos en el

desenvolupament de les seves funcions. Entre aquestes, hi havia tot el que fa referència a la taula reial i al protocol, cosa que tant incloïa fer-se càrrec de l'alimentació diària del monarca i els seus familiars, com també organitzar i regir els banquets i convits reials.

Al marge de l'afirmació recollida a la *Vida de mestre Ramon*, no ens consta documentalment que Ramon Llull hagués estat majordom de la cort de Jaume II, per bé que tampoc no hi ha elements que ho desmenteixin. Assumint, doncs, la possibilitat que hagués estat així, Contreras detalla al capítol primer del llibre, amb l'ajuda de textos de Francesc Eiximenis, les tasques del majordom. Caracteritza així mateix altres oficis de la Cort relacionats amb l'alimentació, amb un èmfasi específic en els cuiners de l'Almudaina (el nom d'alguns dels quals sí que s'ha conservat), i exposa el que hi havia a les cuines del palau basant-se en un inventari de 1332.

Al capítol segon es fa una caracterització sumària de la cuina medieval, citant receptaris i fonts de diversos orígens i assumint *de facto* una manca de distinció entre les cuines dels diversos territoris europeus, amb l'única excepció referida a l'ús de mantega al nord i d'oli al sud. Actualment, encara no s'han caracteritzat prou les cuines regionals per fer una afirmació d'aquesta mena, que en tot cas caldria sobretot circumscriure a les cuines nobiliàries, que és la recollida a la majoria de receptaris conservats.

Es recullen igualment, al capítol tercer, diversos exemples sobre la cuina a la Mallorca medieval de fora de la Cort. Bona part de les informacions provenen d'inventaris d'aliments, de llistes de preus, de despeses o d'avituallements de naus, de disposicions legals o bé de normatives sobre l'organització dels hospitals. És a partir d'aquesta documentació que s'hi caracteritza la cuina dels pobres, en aquest cas basant-se en el que es coneix que es duia a terme als hospitals de Sant Andreu i de Santa Catalina; la dels mariners durant els viatges per mar; el règim alimentari dels religiosos, a partir de les *Constitucions* del monestir de Santa Margalida de Palma, i la taula dels nobles, a partir de la relació de compres de dona Saura de Montreal, de 1307, i de dues llistes, de 1320 i 1332, del que menjaven els procuradors reials durant les visites a viles mallorquines. Algunes informacions complementàries provenen dels receptaris catalans, en les quals, en aquest capítol, s'observa una antiga confusió entre el *Llibre de Sent Soví* i el *Llibre de totes maneres de potatges*, derivada en bona part de l'edició que va preparar del segon Rudolf Grewe el 1979, on li va assignar el nom del primer; aquesta confusió va ser aclarida en la reedició corregida de 2003 (citada a la bibliografia) i ha estat assumida de forma generalitzada per la crítica especialitzada. En pàgines posteriors, les receptes i els passatges citats són assignats al receptari correcte.

Els aspectes morals de l'alimentació són tractats al capítol següent, el quart. Es concreten, evidentment, en l'evitació del pecat de gola. Llull, com altres moralistes contemporanis seus, només accepta l'acte de menjar quan respon a una necessitat material, alhora que rebutja qualsevol consum que cerqui el gaudi dels sentits. En aquesta línia, assumeix determinades restriccions eclesiàstiques, com el dejuni i l'abstinència. A aquesta consideració cal afegir els problemes de salut que pot causar un excés en el consum d'aliments. S'han de relacionar igualment amb prevencions mèdiques les prohibicions de consumir carn, perquè determinades valoracions dietètiques atribueixen a la carn un augment de la calor del cos, amb el consegüent estímul de les sensualitats i el perill de caure en nous pecats.

Finalment, es ressegueixen, al capítol cinquè, els esments lul·lians de determinats plats, sobre els quals s'ofereixen breus però documentades monografies, amb indicacions sobre els receptaris en què es poden trobar, els seus antecedents i els paral·lelismes que s'observen en cultures veïnes. Són les sopes de pa, o llesques de pa mullades en un líquid, sovint brou; el pa, com a aliment principal de la dieta quotidiana medieval, i així mateix usat per agafar altres aliments; la molt habitual carn d'olla; els flaons, pastissos presents en nombrosos receptaris, encara avui presents en la cuina de Menorca, Eivissa i el Maestrat; o la carn rostida, molt prestigiosa. Un esment específic el mereix el molt difós morterol, que Llull esmenta al *Llibre de demostracions* i que és citat en l'obra de nombrosos escriptors medievals; es tracta d'un plat, possiblement d'origen occità o català, a jutjar pel nom, ben representat en els receptaris europeus.

A les pàgines finals (141-203) s'inclou una trentena de receptes procedents de diversos llibres de cuina medievals, i alguns de posteriors, adaptades i traduïdes al català quan ha estat necessari. A l'Escola d'Hosteleria de la Universitat de les Illes Balears s'han fet proves per valorar el resultat de les preparacions i de quina manera adaptar-les.

El llibre, a part de l'atenció a Ramon Llull, recull un cabal d'informació important, que ajuda a contextualitzar l'alimentació a la Mallorca medieval en el marc europeu i mediterrani. Sobta, precisament per això, que no s'indiquin específicament les fonts d'on es pren la informació, ja sigui la documentació antiga (caldrà haver assenyalat en quin arxiu o biblioteca es conserven els documents i la signatura que hi tenen, o si més no de quina edició se citen), o ja siguin els estudis contemporanis. La bibliografia és extensa, per bé que en algun aspecte no és prou actualitzada, especialment pel que fa a les edicions d'obres de Ramon Llull. És probable que la inexistència de notes a peu de pàgina respongui al destinatari no especialitzat que el llibre busca. Hi coincideix el format del volum, generós, la impressió en color i amb bon paper cuixé, i la mateixa

inclusió de receptes, totes acompanyades de magnífiques fotografies. Però aleshores l'extensió i el cúmul d'informació de l'estudi sembla poc justificat per a aquest possible públic, comprador de llibres de cuina. Sigui com sigui, es tracta d'una útil aportació al coneixement de diversos aspectes de l'alimentació i la cuina a la Mallorca medieval, i també a les hipotètiques, però versemblants, ocupacions de Ramon Llull mentre va estar vinculat a la Cort de l'infant Jaume de Mallorca.

J. Santanach

52) Costa, Andrea, «La Combinatoire juridique de Bernardus De Lavinheta»

Andrea Costa fa una síntesi dels seus treballs –citats sempre amb rigor– sobre la influència de Lavinheta sobre la combinatòria jurídica moderna. L'autor esmenta les incursions que vaig fer sobre Ramon Sibiuda, Heymericus de Campo i Pierre Grégoire. Certament, com ja vaig apuntar, i com Andrea Costa concorda, la influència de Lavinheta encara es va estendre més i la trobem, com a mínim, fins a Leibniz.

L'aportació de Costa, en tot cas seria la hipòtesi que els quaranta ítems de l'*Arbor scientiae*, extractats per Lavinheta, «[...] correspondent en effet aux entrées utilisées par Isidore de Séville, au cinquième livre des *Etymologiae*, dans son articulation du système du droit, tandis que vingt formes coïncident avec les rubriques qui divisent les livres du Digeste» (p. 227). És possible, com vaig suggerir, que Llull prengué aquestes categories del dret justinianeu i de les *Etimologies* de Sant Isidor, que estaven a l'abast dels estudiants d'aleshores. L'autor fa una taula on mostra les concordances entre Llull, el *Digest* i les *Etimologies*.

En el camp del dret, Lavinheta va fer equilibris, seguint principalment l'*Ars iuris*. No hi ha dubte que amb el franciscà rossellonès s'inicia el procés de secularització de l'Art de Llull, però, en realitat, foren els autors posteriors els que llegiren de manera subjectiva allò que en Lavinheta encara era metafísica realista.

R. Ramis Barceló

53) Cruz Palma, «Machometus. La invención del Profeta Mahoma en las fuentes latinas medievales»

La monografia è un eccezionale contributo allo studio delle relazioni islamico-cristiane nel medioevo che si configura come un'antologia commentata di molteplici frammenti nei quali autori cristiani medievali, occidentali e orientali, si sono occupati del profeta dell'islam. Come ben indicato dall'A. nel riassunto iniziale, sono diversi i contributi contemporanei che hanno ana-

lizzato i resoconti cristiani sulla vita di Maometto, o la religiosità musulmana, per capire qual era l'effettiva conoscenza che gli autori medievali avevano dei «saraceni», letta sempre alla luce dell'imagologia, cioè della percezione dell'altro. Questi studi dimostrano come la presenza di questi elementi, siano essi effettivamente storici o fittizi, sia dovuto principalmente a scopi apologetici di refutazione e di ingiuria, ma l'A. aggiunge una nuova e interessante chiave di lettura: questi testi servivano anche a riaffermare la verità del cristianesimo in opposizione alla falsità degli infedeli, con l'obiettivo di riunificare la cristianità e di minimizzare il successo dell'islam riducendolo a una setta/eresia cristiana. L'immagine di Maometto che ne risulta è dunque falsata e manipolata dalla necessità di rappresentare l'altro in maniera negativa. Gli episodi riportati da questi autori sulla vita del profeta sono perciò attentamente selezionati al fine di mostrare retoricamente la distanza dell'islam dalla verità cristiana e creare un'immagine di Maometto che non corrisponde a quella storica. Quelle che a una prima lettura possono quindi sembrare buone conoscenze dell'islam da parte di questi autori, vanno invece lette in questa nuova chiave conducendo l'A. ad affermare che gli autori medievali non arrivarono mai a conoscere il profeta e il suo messaggio in modo reale (p. 16).

L'enorme materiale raccolto viene trascritto nell'originale latino sempre accompagnato dalla traduzione in castigliano, sostituendo quest'ultima con quella in altri volgari (catalano/francese) se reperibile. Nel caso dei testi in greco si propone sia la traduzione latina sia quella castigliana. Nella prima parte della monografia la selezione antologica viene suddivisa seguendo la cronologia della vita di Maometto, analizzata dividendola in due parti: la prima si concentra sul periodo meccano mentre la seconda su quello di Medina. A questa segue la prima appendice che raccoglie tutti gli eventi legati al profeta e ai primi anni dell'islam che non sono databili ma che sono comunque accettati anche dalla tradizione araba. La seconda appendice raccoglie invece i racconti leggendari che non sono confermabili con documentazione islamica. L'ultima appendice raccoglie infine le vite di Maometto più brevi. Tutti i testi raccolti nelle appendici sono collegati, se necessario, con altri frammenti della prima parte, creando quindi collegamenti interni molto efficaci per ricostruire come si è formata l'immagine del profeta in occidente, che può essere approfondita anche grazie ai ricchissimi indici, che permettono di analizzare oltre l'insieme proposto alcuni temi specifici, luoghi o persone, accompagnati inoltre dagli indici biblico e coranico. Possiamo anche seguire il percorso degli autori citati, grazie alla bibliografia ragionata che presenta alcuni dati sulle fonti. Questo è forse l'unico punto che può confondere un lettore non specializzato che si avvicina a questa documentazione: se per ogni episodio analizzato si può avere una visione com-

pleta nell'intero periodo medievale è difficile ottenere dati sincronici se non si ha una piena conoscenza di tutti gli autori presentati. Speriamo dunque che l'A. non si fermi a questa prima raccolta, ma che pubblichi questi dati in un volume (o più di uno), dove vengano presentate le opere e le biografie degli autori antologizzati con i motivi che li spingono alla presentazione dei motivi islamici selezionati, nel caso di Llull per esempio, sarebbe importante che il lettore potesse capire che il maestro maiorchino presenta dati differenti sull'islam a seconda dei destinatari delle sue opere, quindi quelli proposti nella *Doctrina pueril* hanno un peso differente da quelli raccolti nel *De fine*.

Le opere lulliane usate dall'A. sono la *Doctrina pueril*, il *Llibre del gentil*, il prologo dei *Cent noms de Déu*, il *Liber tartari et christiani*, il *De fine*, la *Disputatio Raimundi christiani e Hamar saraceni*, viene inoltre citato il *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. La *Doctrina pueril* è l'unica opera che include una vera e propria *Vita Mahometi*, le altre invece presentano informazioni sparse, di alto valore documentario perché in alcune di queste il profeta non è denigrato. Il pensiero lulliano sull'islam è messo in linea con quello teologico a lui contemporaneo, nel quale la necessità di dimostrare la Trinità sembra avere più importanza di quella di screditare Maometto, eppure anche in Llull troviamo l'accusa che il Corano sia una creazione del profeta e non la parola di Dio, nonostante gli elogi del maiorchino per il libro sacro dell'islam sembrino sinceri (pp. 31-32). Le informazioni che Llull trasmette sulla vita del profeta sono corrette, a parte un'imprecisione su una delle mogli di Maometto (p. 180 e n. 1). Tra i temi non databili relativi al profeta o alla spiritualità musulmana (appendice A) troviamo Llull tra gli oppositori dell'inimitabilità del Corano (pp. 289-295) e tra coloro che citano la professione di fede islamica, quest'ultima messa in relazione alla Trinità e all'accusa di politeismo che i musulmani fanno ai cristiani (p. 301). Llull dà inoltre informazioni esatte su come venga eseguita la preghiera rituale (pp. 309, 315-317, 319) e fornisce la descrizione più precisa del paradiso islamico (pp. 344-348) oltre a un'argomentazione sull'obbligo, per i musulmani del suo tempo, di credere nell'interpretazione letterale delle scritture (pp. 349-352) essendo la lettura metaforica considerata come eretica, così commentato dall'A. per mostrare le non comuni conoscenze del maestro maiorchino: «este nivel de conocimiento interno de la tradición islámica sólo volverá a detectarse en orientalistas de época moderna.» (p. 349). Llull espone ancora alcuni elementi dell'escatologia islamica: il giorno del giudizio, il ponte (che Llull traduce con *limes/carrera*) che conduce le anime in paradiso e la pesatura delle anime (pp. 363-364, 366, 368-369). Fa eco della tradizione che prima dell'avvento di Maometto (il quale preesisteva alla creazione, p. 376),

gli arabi erano idolatri (pp. 377-378) e che il profeta ebbe numerose mogli, potendolo accusare così di essere un lussurioso (p. 396), dà inoltre informazioni sul compagno e successore del profeta Abū Bakr (pp. 289 e 418). Per quanto riguarda gli eventi leggendari (appendice B), oltre a insistere sul fatto che i musulmani colti pensino che Maometto sia un menzognero (p. 455) e che costoro credano che il nome del profeta appaia nel nuovo e vecchio Testamento (p. 468) Llull è tra coloro che strumentalizzano l'epilessia del profeta come causa della rivelazione (p. 518) mentre al contrario è tra i primi a correggere l'identificazione tra Maometto e il suo maestro (Bahīra/Nicola), p. 534, anche se insiste sul suo ruolo di pseudoprofeta (p. 535-536) e sulla violenza che avrebbe applicato per diffondere l'Islam (*Timor gladii*, p. 554).

Questo lavoro dimostra la straordinaria competenza sul tema dell'A. e fornisce un materiale ricchissimo alla comunità scientifica che può anche essere letto in chiave contemporanea: molti dei pregiudizi che leggiamo in questi testi medievali sono ancora in uso nel nostro tempo, l'interesse per questa raccolta non è quindi necessariamente confinato alla cerchia dei medievisti, ma è di sicuro interesse anche per i sociologi o per chi si occupa delle relazioni occidente-oriente in tutte le epoche.

Simone Sari

61) Díaz Marcilla, «Una “disputatio” no resuelta: ¿fue franciscano el lulismo castellano?»

Es tracta d'un treball redactat per un dels especialistes més destacats del lul·lisme hispànic, incloent-hi la tradició portuguesa (que aquí no és estudiada) i l'americana. El gran catàleg d'autors que esmenta fa que es pugui tenir en compte com a punt de partida per a estudis posteriors, i, per tant, la seva lectura deixa una forta impressió de la gran presència de Ramon Llull en aquest àmbit hispànic d'època moderna. Dit *cum mica salis* però amb convenciment, després de llegir aquest treball es pot dir que Llull és cada dia més influent.

La pregunta que recull el títol és resposta a l'inici i es confirma a les conclusions. L'autor, amb un gran ventall de proves al davant –tot i reconèixer que encara hi ha dades sobre les quals cal aprofundir–, observa que no és fins a la influència del franciscà cardenal Cisneros que el lul·lisme s'escampa pel territori peninsular i també americà. Sembla una excepció el cas de l'evangelització de les illes Canàries, iniciada a partir de la butlla papal de 1404 *Apostulatus officium* (p. 35) i protagonitzada pel franciscà seguidor de Llull Juan de Santorcaz. La influència exercida per Cisneros i el lul·lisme imprès irradiat, directament o indirecta, des d'Alcalá de Henares (Nicolau de Pacs i

Sureda, Charles Bouvelles, Pere Daguí o Alonso de Proaza) sembla decaure a partir de la desaparició del cardenal, però la difusió és tan impactant que es deixa veure llargament fins entrat el segle XVIII.

El panorama del lul·lisme hispànic continua sent vist en territori americà amb conclusions semblants. Caldria detenir-se en cada cas per copsar la importància de la descripció que fa Díaz Mancilla, però hem deduït la impressió que la presència de Llull a Amèrica va ser més notòria del que deixen veure les cites directes o les al·lusions dels evangelitzadors. Només vull remarcar el cas de Fray Junípero Serra, significativament canonitzat pel Papa Francesc el passat 23 de setembre de 2105 a Washington (San Junípero Serra). Aquest exemple de l'article, a banda de demostrar l'abastament del lul·lisme americà, fa un breu esment (p. 47 i, a les conclusions, p. 49) a la influència de Llull sobre la seva obra d'evangelització a Califòrnia. La memòria presentada per a la seva canonització recull que el seu cos va ser enterrat amb una humil creu de fusta que sempre portava penjada sobre el pit. Però, quan recentment es va comprovar que aquesta creu podria obrir-se, com unes tisores, es va veure que portava una petita inscripció amb el nom de Ramon Llull. Aquest gest de tipus devocional confirma que els estudis demostraran que el lul·lisme encara va ser més present que el que permet documentar la presència de llibres o bé, amb més dificultat encara, les cites directes de Llull en territori americà. Les paraules de la conclusió resulten, doncs, prometedores i confirmen que aquest és un excel·lent i suggestiu punt de partida: «esperamos que ultteriores estudios profundicen más cada uno de los temas reseñados aquí, así como la apertura de nuevas líneas de investigación».

Óscar de la Cruz Palma

65) Ensenyat Pujol, «Ramon Llull y la época. Génesis histórica del pensamiento luliano»

L'autor revisa les circumstàncies que condicionen la vida i el pensament de Ramon Llull. Aquest punt de vista historiogràfic ens permet identificar alguns elements lul·lians en comú amb altres il·lustres contemporanis; però també aïllar allò que distingeix Llull i, per tant, el caracteritza. Havent deixat enrere la imatge d'alquímic i el tema l'autoria de les obres apòcrifes (no obstant, importants per entendre la tradició lul·lística), primerament ens recorda que la condició de laic que ostenta Llull, és a dir, la seva actitud de participació en el projecte de l'Església sense haver-se ordenat, comença a ser habitual a partir del s. XII. Una posició, explica Ensenyat, que de fet l'Església va criticar, perquè veia el risc de perdre el «monopoli» sobre la seva activitat evange-

litzadora. La condició de laic que Llull no va abandonar mai, al temps que la seva manifestació a favor de la pobresa i de la renúncia voluntària —continua dient— és concordant amb l'actitud dels beguins. Tot i no haver-hi proves de la seva pertinença, Ensenyat reconeix en els pares coprotagonistes del *Blaquerna* una actitud semblant als beguins, com ara llegir directament la Bíblia, actes de beneficència, convidar al banquet de noces els pobres i rentar-los els peus, fixar una regla pròpia per regular la seva vida matrimonial, donació de béns i fundació d'un hospital: «todo ello, en perfecta sintonía con el ideal de vida beguino». Però, al mateix temps, Llull aprofita les xarxes de comunicació i es mostra partidari de les relacions econòmiques que ara està desenvolupant la Mediterrània, com faran principalment els franciscans.

A més de les circumstàncies en què es trobava Mallorca en temps de Llull, és a dir, amb una presència majoritària de musulmans i jueus, Llull es mostra disposat a estudiar i comprendre l'islam gràcies també a una nova tendència apareguda a mitjans del s. XII, que, vistos els fracassos de les croades i de l'ús de la força física, pretenia endinsar-se i traduir al llatí les tradicions àrabs per tal de poder «despullar» o deixar en evidència els errors de les seves doctrines (*sic*).

Ensenyat igualment ens aclareix perquè Llull no va fer servir els mètodes i els recursos dels predicadors dominicans. Bàsicament la idea és que el sistema dominicà requeria l'acceptació dels dogmes per fe, sense necessitat d'argumentacions racionals; mentre que Llull, com és sabut, aviat arribà a la conclusió que l'ús de les *auctoritates* no resultava eficaç i havia de donar-se la possibilitat que el cristià arribés per mitjans propis (gràcies a l'*ars*) a les veritats cristianes.

En aquest resum de les circumstàncies històriques i culturals que envolten Llull, el tema de la presència islàmica ocupa un espai destacat. Ensenyat ens remet a altres ocasions en què els contactes interreligiosos donats per la convivència (o confluència) de diverses confessions —com ara, l'estat de la Península a partir del segle VIII— també va donar lloc a la temptativa de cercar fórmules acomodades a les diverses religions. Així, ens posa l'exemple de l'adopcionisme de Fèlix d'Urgell i Elipand de Toledo. Ens diu l'autor: «mediante la tesis adopcionista se establecía un término medio —un puente— entre el Jesucristo católico, de origen divino, y el musulmán, de naturaleza humana, que podía ser aceptado por ambas religiones y, de esta manera, producirse la confluencia». En conseqüència, la interpretació d'Ensenyat és que els esforços de Llull per cercar els elements comuns a les religions no és estrictament (o solament) una actitud extravagant de Llull, sinó una idea propiciada per la presència directa de diverses religions en convivència (és a dir, de contactes directes malgrat trobar-se sota domini polític d'unes sobre les altres). Les diverses disputes públiques, des de la de París de 1240 endavant, abunden en

l'aparició d'exercicis que cerquen el debat religiós (en aquests casos, amb mostres de poca sinceritat sobre la igualtat d'oportunitats de l'altre), i són presentades com a evidència que l'actitud de Llull d'aproximació és, en realitat, una tendència existent en tot el marc històric que l'envolta.

Finalment, en paral·lel, per exemple, amb Roger Bacon, també Llull va trobar que conèixer la llengua dels infidels era la clau per apropar-s'hi. La proposta que Llull porta al Concili de Viena el 1311 sobre la creació de càtedres de llengües orientals va en aquesta línia, i finalment va resultar efectivament aprovada (no sabem si per influència directa de Llull). A més, la seva estratègia d'adreçar-se als savis i poderosos musulmans per aconseguir la conversió es basa en una hipòtesi bàsicament errònia, però que el mateix Llull documenta a bastament: partia de la idea que els homes més informats en realitat no creien en les doctrines de l'Alcorà i, per tant, els governants musulmans vivien en un estat de *simulatio* que seria fàcil posar en evidència (novament, la idea de *denudare*).

El repàs de les circumstàncies històriques que fa Ensenyat en aquest article aporta poques novetats; però això no és criticable: es veu clar que l'objectiu és proposar una «mirada d'ocell» sobre l'entorn històric de Llull per ajudar a entendre millor que bona part de la seva actitud depenia de tradicions ja existents, malgrat que varen ser portades a terme amb una vitalitat i una intel·ligència proverbials. En suma, aconsello aquest treball a tot tipus de públic, sigui com a lectura propedèutica per entendre Llull, sigui per reubicar els especialistes en unes circumstàncies ben conegudes, però sovint oblidades a l'hora de donar explicacions sobre el pensament de Ramon Llull.

Óscar de la Cruz Palma

- 67) Fernández Clot, «La causa lul·liana y la compilación de manuscritos entre los siglos XVI y XVII. El caso del ms. Aguiló 110 de la Societat Arqueològica Lul·liana de Palma»

La reconstrucció del context en el qual s'elaborà un còdex manuscrit determinat és una tasca que, als que seguim la pista lul·liana, ens apassiona. És justament aquesta passió la que ens condueix a fer ciència i a establir metodològicament les connexions entre les diferents dades textuais i codicològiques que el manuscrit ens ofereix. L'article que ressenyam, i que és conseqüència de la tesi doctoral de l'autora, és una mostra clara i precisa de la capacitat d'Anna Fernández Clot per interpretar les pistes que el ms. Aguiló 110 de la SAL ofereix a qui s'hi atansa amb esperit investigador. Aquest manuscrit, que actualment és custodiat a l'Arxiu del Regne de Mallorca i que es pot consultar a la Base de Dades Ramon Llull digitalment, té

la característica rellevant de transmetre gairebé tota l'obra poètica de Llull. Aquesta dada, juntament amb la disposició textual del conjunt poètic, és la que articula la hipòtesi sobre la confecció del còdex i el cercle en el qual sorgí, a falta de referències cronològiques o d'autoria de còpia explícites. Després de la descripció codicològica i de l'anàlisi textual, metodològicament impecables, Fernàndez Clot intenta confegir les dades històriques derivades dels catàlegs que el recullen per perfilar-ne el context, que condueix inexorablement a la Mallorca de les acaballes del segle XVI i principis del XVII i a la necessitat de compilar l'obra de Ramon Llull per a la causa de beatificació a Roma iniciada pels Jurats de Mallorca l'any 1612. Tot fa pensar, segons l'autora, que aquest manuscrit Aguiló 110 està en la mateixa òrbita que el manuscrit Vat.Lat. 10036: fa part del programa de recopilació temàtica de l'obra lul·liana per a la defensa de la causa a Roma.

En definitiva, es tracta d'un treball clar, concís i minuciós que projecta la vàlua de la investigadora per respondre els interrogants que el còdex li formula.

M. Ripoll

72) Fidora, «“Sicut oleum super aquam”. Sobre la relació entre fe i raó en Ramon Llull»

La imatge de l'oli que sura sobre l'aigua és emprada per Llull en diverses ocasions com a analogia per explicar les relacions entre fe i raó, un dels punts més importants i controvertits del seu pensament. L'oli, l'equivalent de la fe, sempre es manté per sobre de l'aigua, que representa la raó; però això implica que, en pujar la raó cap a un major coneixement racional de les veritats de fe, aquesta també augmenta.

Fidora analitza amb detall els pressupòsits teològics que sostenen aquesta analogia. Primerament, proposa com a possible font el passatge del llibre XIII de les *Confessions* de Sant Agustí on el bisbe d'Hipona empra la mateixa imatge per descriure l'acostament de l'ànima a Déu en l'ordre de la gràcia. Seguidament, estudia l'ús que en fa Llull i, tot resseguint la influència augustiniana proposada a l'apartat anterior, conclou que la relació entre fe i raó articulada en aquesta metàfora no és entesa de forma merament additiva, com si la raó afegira alguna cosa a la fe (o viceversa), sinó autènticament relacional: una relació de retroalimentació mútua. En el context d'una teoria del coneixement de Déu sota la condició de la gràcia, el model lul·lià no representa doncs ni un racionalisme radical ni una *petitio principii* fideista (p. 131). Finalment, en la tercera part de l'article, l'autor analitza la influència de la imatge lul·liana als sermons de Nicolau de Cusa, on es percep una evolució des d'una postura de

separació entre fe i raó cap a una acceptació del model de Llull de fe incoativa que manté sempre una relació dialèctica amb l'enteniment discursiu.

Josep E. Rubio

- 75) Fullana Puigserver, Pere i Nicolás Sastre Palmer, «Los franciscanos de la Tercera Orden Regular promotores del movimiento luliano (1909-2016)»

Fins a la p. 307, aquest treball explica la història del franciscanisme a Mallorca en relació amb el culte de Ramon Llull i amb l'interès per la seva obra. Des del segle XIV a l'exclaustració de 1835, els franciscans observants de l'illa s'havien significat en la devoció per Llull: només cal tenir present el sepulcre del beat situat al convent de Sant Francesc de Palma o el paper dels franciscans en les càtedres escotistes de la Universitat Lul·liana i Literària de Mallorca. La desamortització va interrompre una dedicació secular que es va reprendre gràcies a la institució de la Província franciscana de la Immaculada Concepció del Tercer Orde Regular (TOR). Els inicis d'aquesta restauració, que ha significat la represa de quatre dels antics convents suprimits, remunten al 1878 per bé que no es va oficialitzar fins al 1906. Dins d'aquest marc general l'article enumera i documenta accions diverses de promoció del culte lul·lià que tenen els franciscans de la TOR com a protagonistes, com ara la publicació de la revista *El heraldo de Cristo*, que difonia la idea que Llull havia estat terciari franciscà: l'imaginari del lul·lisme popular associa Llull amb el franciscanisme, n'és testimoni la tradició iconogràfica. Els centenaris del la mort de Llull (1915) i del naixement (1932) van ser ocasió de celebracions d'iniciativa eclesiàstica i seglar marcades per les circumstàncies polítiques del moment. Entre les iniciatives pietoses destaca la restauració del Santuari de Cura el 1938.

La segona part d'aquest treball presenta la bibliografia lul·lística de vuit membres de la TOR: Bartomeu Salvà Salvà, Rafael Ginard Bauçà, Miquel Caldeteny Vidal, Bartomeu Nicolau Roig, Miquel Colom Mateu, Miquel Tous Gayà, Florentino Sainz Fernández i Salvador Cabot Rosselló.

L. Badia

- 76) García Pérez, *El culto a Ramón Llull en la Mallorca del siglo XVIII*

- 77) García Pérez, «Ramón Llull y los franciscanos de Palma: la protección del culto público durante el siglo XVIII»

Aquests dos treballs, que ressenyam conjuntament atesa l'afinitat temàtica, se sumen a altres publicacions que l'autor ha realitzat els últims anys

entorn a la gran controvèrsia pro i antilul·liana del segle XVIII, el període en el qual el lul·lisme va passar d'assolir la major embranzida de la seva història a veure sacsejats els seus fonaments, sobretot a Mallorca. A partir de la bibliografia existent i d'un ampli buidatge de fonts, García Pérez planteja un enfocament revisionista de la qüestió, que va més enfora d'una visió tradicional basada en els aspectes emocionals d'una població que estimava el seu «beat» i d'uns dominics que s'esforçaven a fer la guitza a tot allò que tenia connotacions lul·lianes.

El punt de partida de la tesi ací exposada és el d'un segle XVII esplendent pel que fa al culte relatiu al beat. Els grans cerimonials de masses propis del Barroc es varen plasmar en un fervor popular que es va expressar a través d'un nombre continuat i permanent d'actes de devoció envers Llull. Mentrestant els grups oposats a Llull a penes tenien un espai per a manifestar-se, fora de l'àmbit intel·lectual. En qualsevol cas el conegut incident de 1699, quan fou destruïda una imatge de Ramon Llull a l'Estudi General, va ésser el preludi d'una nova època en la qual les lluites entre partidaris i detractors del beat es traslladaren al carrer.

Així les coses, al segle XVIII ens trobam amb dos fenòmens oposats, els quals, alhora, constitueixen les dues cares de la mateixa moneda. D'una banda, una radicalització del lul·lisme, a base d'una excitació i una devoció extremes, en les quals participa la major part de la població, el capítol de la Seu, l'ajuntament de Palma i la major part dels ordes religiosos. Enfront hi trobam una minoria contrària, encapçalada pels dominics i personatges influents vinculats a l'orde. I, entre aquests dos pols, se situa la monarquia, l'actitud de la qual, favorable a un grup o l'altre, fa capgirar els equilibris.

Aquest aspecte és fonamental per entendre l'evolució dels esdeveniments. Això va fer que fins a l'adveniment de Carles III la Corona mantingués una actitud condescendent o de suport a la iniciativa lul·liana. La circumstància, ben analitzada al llarg del treball, s'afegí a un altre factor que García Pérez proposa (entenem que també de manera encertada) com a bàsic per comprendre un període que abasta tota una primera meitat del segle XVIII d'auge de l'activitat prolul·liana: la devoció al beat com a antídoto de la conflictivitat social que fàcilment es podia derivar de la successió de sequeres i males anyades. Quan ocorria això (i ho feia de manera sovintejada) el recurs a les rogatives i processons per demanar a Llull que invocàs a favor del poble, fent caure la tan desitjada pluja que momentàniament havia d'alleugerir la misèria de les capes populars, arrossegaven el poble envers la devoció en lloc de fer-ho cap a la revolta.

En aquest sentit, tingué una gran importància, segons exposa i raona l'au-

tor, el tedèum de 1750. Una nova situació de sequera s'apaivagà quan, mentre es duia a terme l'habitual processó lul·liana, començà a ploure. Per tal d'agrair aquesta intercessió es va convocar un tedèum a l'església de Sant Francesc, al qual no assistiren els dominics. El fet va portar cap a una radicalització sense precedents del lul·lisme popular, esperonat pels seus promotors (Ajuntament, Capítol, ordes i ara també el governador). Les classes populars dirigiren la seva ira –resultat, tanmateix, de la misèria– cap als predicadors, que semblava com si desitjassin que Llull deixàs d'intercedir a favor de la pluja que mitigava la situació de penúria del poble. I, amb el suport de les elits polítiques i religioses, varen sotmetre els dominics a un boicot institucional i social absolut, fins al punt que durant gairebé una dècada quedaren exclosos de qualsevol acte i celebració, alhora que eren desposseïts de les càtedres que tenien a l'Estudi General i fins i tot foren objecte de violència verbal i física.

Aquesta radicalització sense precedents del lul·lisme portà a una reacció antilul·liana d'una magnitud semblant. D'una banda, la minoria contrària al beat (estudiants tomistes de l'Estudi General, juristes, un sector minoritari de canonges, ciutadans propers influïts pels dominics) començà a mobilitzar-se. I, de l'altra, amb la mort del rei Ferran VI i l'entronització de Carles III, gaudiren d'un canvi favorable de conjuntura política, que els permeté contraatacar. L'actitud del nou monarca, contrària a devocions populars incontrolades i a tot allò que se separàs de la uniformitat que perseguia, permeté capgirar la situació a Mallorca: a partir d'aquest moment ja no hi haurà governadors i bisbes prolul·lians sinó tot el contrari, fins arribar al trasbals ocasionat pel bisbe Díaz de la Guerra, força conegut.

En tot cas, remarca l'autor, quan aquest bisbe tan contrari a Llull se n'anà de l'illa, el culte al beat ja estava ferit de mort. I no per motius estrictament religiosos sinó polítics: al poder no li interessaven les expressions d'un fervor popular extrem que podia degenerar fàcilment en revoltes i amotinaments. Per això, a partir de les últimes dècades del segle XVIII la conflictivitat anterior va caure en picat, l'antilul·lisme precedent va minar, però tot plegat a canvi d'una caiguda, també en picat, de la devoció envers el beat. De fet, malgrat els intents del sector prolul·lià de retornar a la situació anterior, la de l'efervescència lul·liana, això ja no fou possible. Entre d'altres motius concrets perquè, en menor o major mesura, en els càrrecs de l'administració civil i eclesiàstica, hi figuraven destacats antilul·listes que ho impedièn.

En definitiva, ens trobam davant un nou enfocament de la problemàtica que sacsà la Mallorca del segle XVIII entorn de la figura de Ramon Llull. Una situació, en resum, derivada de la radicalització del lul·lisme,

la qual cosa portà cap a la radicalització dels antilul·listes. D'ací que la importància de la devoció per a les elits i pel poble, que en principi fou un autèntic mur de contenció davant possibles protestes populars, derivà cap a una neutralització de la devoció en les formes més excitades en què s'havia manifestat abans. A la llarga això acabà amb aquell culte tan arreilat però que, a partir d'un moment determinat, havia esdevingut perillós. O almenys així ho podien percebre determinats poders fàctics, començant per la monarquia. Els esforços dels franciscans per mantenir la devoció no en pogué evitar la decadència als llarg dels segles XIX i XX, tot i que també han mantingut viva la torxa de la memòria del beat. Mentrestant aquest, per motius extrareligiosos, avui dia gaudeix d'un interès molt més que notable en ambients acadèmics i cultes.

Gabriel Ensenyat Pujol

78) Gelabert, *L'alegria inaudita: reflexions sobre el Llibre de contemplació en Déu*

Com indica el subtítol del llibre, «Reflexions sobre el *Llibre de contemplació en Déu*», no es tracta pròpiament d'un estudi o d'una explicació de l'obra de Llull, sinó d'un assaig en què l'autor exposa la seua interpretació personal del text. Parteix de la consideració que es tracta d'una obra mística, tot entenent «mística» en un sentit ampli. Segueix l'estructura del *Llibre de contemplació* i se centra en els temes més importants de cada part: les dignitats divines, els cinc sentits corporals i els cinc espirituals, la significació, les relacions entre fe i raó... Al final, hi ha tres comentaris o «ressenyes» de sengles capítols: els dedicats a les estratègies en la disputa interreligiosa (capítol 187), a la mort (capítol 160), i a les relacions entre llenguatge i enteniment (capítol 155). Al llarg de tot l'assaig es palesa una lectura atenta del *Llibre de contemplació en Déu*, amb una certa intuïció d'on es troben els temes més importants que articulen el conjunt de l'extens discurs lul·lià. El comentari, no obstant això, no va en cap línia acadèmica: té com a objectiu ressaltar la importància religiosa del text de Llull com a manual contemplatiu, que és posat com a model d'un pensament devocional alternatiu a una raó científica atea moderna, criticada ací i allà al llarg de les pàgines del llibre.

Josep E. Rubio

79) Genovart, *L'univers simbòlic de Ramon Llull*

L'autor proposa una aproximació a l'univers simbòlic lul·lià des de la psicoanàlisi jungiana amb l'objectiu principal de posar de manifest la dimensió

pedagògica d'aquest sistema simbòlic. Centra l'anàlisi en el pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria*, en la peripècia vital del personatge de Blaquerna, en l'itinerari d'aprenentatge del personatge de Fèlix, i en la mateixa vida de Ramon Llull, fent una especial atenció a la conversió, la il·luminació i els seus viatges. L'enfocament que Genovart dona al seu estudi fa que sovint es comparin els motius i els temes lul·lians amb els del folklore universal o la rondallística mallorquina, cosa que en si no és errònia però sí imprecisa i vaga, perquè hom pot trobar uns referents coetanis molt més concrets per a aquests mateixos motius i temes. Els capítols del llibre presenten una deficient contextualització històrica de les obres i del seu autor, que es posa de manifest, entre d'altres coses, en la utilització d'una bibliografia lul·liana antiquada i/o arbitràriament parcial. Així, per exemple, seguint en darrer terme el *Dinamisme* de Galmés (1934), es refereix a uns viatges fabulosos que Ramon hauria fet a Bizanci, el Mar Negre, Geòrgia, Tartària, etc. O es parla d'un «mantell de desolació còsmica» que ho cobreix tot per caracteritzar la visió del mal que es dona a l'inici del *Llibre de meravelles*, cosa que implica no tenir en compte precisament la cosmovisió medieval, que limita la presència de la corrupció i del mal al món sublunar. D'altra banda, parlar d'«Art màndalica» referint-se a les figures de l'Art lul·liana és desconèixer completament el significat que tenen i guiar-se només per les aparences. Hom diria que el principal problema de l'obra de Genovart és no haver encertat bé el gènere en què es vol inscriure: fer un assaig lliure sobre el simbolisme a partir de l'univers lul·lià, entès com a pretext suggestiu i proper, sempre pot ser lícit i correcte; en canvi, barrejar dades positives, algunes correctes i altres errònies, amb estudis lul·lians desfats, observacions pertinents i interessants (que també n'hi ha!) amb ocurrències fora de context (comparacions discutibles amb *El nom de la rosa*, *El setè segell*, l'*Anunciació a Maria* de Claudel...), pot acabar fent una combinació difícil. El llibre es clou amb la reproducció d'un article ja publicat sobre la cavalleria com a pedagogia al *Quijote* i a l'opus lul·lià.

Albert Soler

82) Higuera Rubio, José, «Phantasia y contemplación. La descripción luliana de los sentidos internos»

Seguendo il filo rosso della *phantasia*, il saggio affronta il rapporto tra processo conoscitivo e contemplazione nell'opera di Raimondo Lullo, comprendo un periodo che va dal *Llibre de contemplació* all'*Ars generalis ultima*, e oltre. L'A. intende sondare in quale modo Lullo rielaborò nel tempo, prima e dopo l'illuminazione della Randa, le funzioni che, in ambito filosofico e medico, erano state attribuite alla immaginazione e ai sensi interni. Le fonti più rilevanti, tra

le molte passate in rassegna, risultano Avicenna e il trattato pseudoagostiniano *De spiritu et anima* di Alchero di Chiaravalle. Tale tradizione, rivisitata in funzione della «formam et modum» ricevuti da Dio, consentì a Lullo di delineare un modello di vita contemplativa in cui l'anima governa i sensi esterni e interni grazie all'attività rappresentativa («representacional») della immaginazione. Per chiarire la posizione di Lullo rispetto al retroterra delineato, in più occasioni si adotta l'aggettivo «sincretico», indicando con esso il modello filosofico che univa frammenti di aristotelismo, agostinismo e «descripciones fisiológicas de las operaciones intelectuales» (p. 127), il quale sarebbe entrato in crisi proprio al termine del XIII sec. Dopo aver descritto la posizione dell'immaginativa e le sue operazioni attraverso le *species phantasticarum* in relazione alle fonti e al processo conoscitivo, il saggio si sofferma sul *Phantasticus*, quindi sulle figure S e T dell'*Ars demonstrativa*, la prima delle quali, eliminata nell'*Ars generalis ultima*, rappresenta gli atti delle tre potenze dell'anima razionale e la loro combinazione. Per sottolineare l'importanza della prospettiva adottata, Higuera avanza un'ipotesi interpretativa che investe l'intero sistema artistico: «Quizá esta hipótesis sea arriesgada, pero se puede explicar la evolución del Arte no solo por las transformaciones de las figura y los grupos de combinaciones de letras, también es posible referirse a una tradición gnoseológica y cognitiva, común a la escolástica medieval, en la que se buscaba entender la relación entre los sentidos internos y la percepción» (p. 137). Nel pensiero lulliano, l'approdo di questa ricerca è esposto nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*, testo che Higuera non prende in considerazione e che varrebbe la pena di esaminare proprio per il peculiare intreccio che propone tra filosofia scolastica e meccanismi artistici sul tema della conoscenza.

Per integrare il quadro delle fonti, sarebbe stata utile la consultazione dei lavori di John Dagenais, in particolare del saggio «Origin and Evolution of Ramon Llull's Theory of 'Affatus'» (in *Actes del Tercer Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*. eds. P. Boehne et alii, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, pp. 107-121), grazie ai quali è noto che, nel periodo che va dal *Libre de contemplació* alla fase immediatamente successiva all'*Ars demonstrativa*, Lullo apportò dei cambiamenti alla propria dottrina psicologica, passando da una visione molto vicina a quella di Avicenna ad un sistema semplificato, che vedeva l'eliminazione dei cosiddetti sensi interni e la distribuzione delle loro funzioni fra l'immaginazione e la potenza sensitiva.

E. Pistolesi

- 85) Imbach, Ruedi, «Relations parisiennes : Lulle, Eckhart et Dante à Paris. À propos du rapport entre la philosophie et le lieu de sa genèse»

Una breu reflexió inicial sobre l'atemporalitat del fet de filosofar i la conveniència de considerar el lloc on es produeix el pensament encapçala aquesta contribució al VII Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) que, amb el títol «De relatione», es va celebrar a Barcelona entre el 14 i el 16 de novembre de 2016 coordinadament amb el Congrés de Clausura de l'Any Llull, que el propi autor qualifica de «n tula». Dante, Ramon Llull i Eckhart coincidiren a París entre 1301 i 1311. El darrer hi havia estat enviat pel seu orde a ocupar una c tedra de teologia mentre que Dante i Llull hi eren per iniciativa pròpia; l'un al període que redactava el *Convivio*, l'altre en ocasió de la seva darrera estada a la capital de França, presidida per la campanya antiaverroista. Imbach evita especular sobre un trobada dels tres personatges i intenta identificar les preocupacions filosòfiques de cada un dels tres a partir de la presència en un mateix indret.

Imbach pensa que l'estada de Llull a París va ser decisiva per reorientar la missió exterior de l'Art,  o és la conversió dels infidels, cap a una missió interior: la conversió i la refutació dels averroistes, els filòsofs que no creuen que es puguin demostrar els articles de la fe. Eckhart, per la seva banda, és probable que redactés, a París, el 1311, un *Comentari a Sant Joan*, en què proposa interpretar la totalitat de la fe i el conjunt dels escrits bíblics «per raons naturals i filosòfiques». Imbach es pregunta si no es podria assumir que tots dos autors buscaven el mateix objectiu: formular la filosofia del cristianisme; i en aix  invoca l'opinió de Kurt Flasch que considera el pensament d'Eckhart precisament com una filosofia del cristianisme.

Dante, exiliat des de 1302, treballa en el *Purgatori*, i dota de fonament teòric l'aptitud de la llengua vernacla per fe accessible el pensament filosòfic i teològic a un públic nou. Hi ha convergència d'objectius entre els tres pensadors. Parlar del «lloc de pensament» no remet tan solament a l'espai físic. Imbach s'atreveix a afirmar que hi ha una relació efectiva entre el pensament dels tres autors i Par s. En el cas de Llull és evident, però París també es l'estímul per a la composició del comentari evangèlic d'Eckhart i es pot argumentar que all  que preocupava Dante depenia de la Universitat de París alhora que s'hi oposava.

L. Badia

- 89) Lopes Nunes, Nat lia Maria, «O amor divino n' o livro do amigo e do amado: influencias do sufismo em Raimundo Lulo»

Il fulcro di questo articolo   indagare la relazione tra Llull e la mistica sufi alla luce di una metodologia comparatistica. Il primo punto affrontato riguarda la scelta della povert , che accomuna gli ordini mendicanti occidentali e le confraternite musulmane, da qui l'A. introduce l'importanza del dialogo

tra Islam e Cristianesimo in Llull, spiegando la sua conoscenza dell'arabo e inducendo la sua conoscenza diretta del poeta accitano Al-Shushtarī: «Este [Ramon Llull] afirmou ter conhecido al-Sustari (e os seus discipulos) vendo-o cantar poemas de amor divino» (p. 119). L'informazione è inesatta, nelle possibili fonti da cui l'A. attinge, senza citarle (Joan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, p. 496, e/o Louis Massignon, «Investigaciones sobre Sustari, poeta andaluz, enterrado en Damietta», *Al-Andalus* 14, 1949, pp. 30-31)³ non si asserisce mai che Llull «afferma» di aver conosciuto o sentito precisamente l'opera di questo mistico. Com'è infatti noto Llull è particolarmente restio ad esporre le sue fonti, siano esse islamiche o cristiane e nel prologo del *Llibre d'amic e amat* dichiara una conoscenza generica della produzione sufi, senza altre indicazioni. Inoltre, è più probabile che Llull conoscesse l'opera di Ibn Sab'īn, maestro di Al-Shushtarī, da cui potrebbe aver sviluppato alcune tematiche allo stesso modo del discepolo musulmano, ma anche su questa possibile fonte si veda Akasoy, Anna A. i Alexander Fidora, «Ibn Sab'īn and Raimundus Lullus: The Question of the Arabic Sources of Lullus' Logic Revisited», *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, pp. 433-458.

L'A. continua la sua analisi elencando altri temi comuni: il disprezzo dei beni materiali e il piacere di essere disprezzati dagli altri. Si concentra poi sull'abito di lana, che è un altro tratto comune tra francescani e sufi. L'A. prende alla lettera la traduzione al portoghese del *Llibre de amic e amat* di Jaulent che usa il termine *burel* per tradurre il catalano *drap*. Quest'ultimo però non ha l'univocità semantica di quello portoghese e non indica necessariamente un abito di lana, ma un abito povero in generale (anche di lino), rendendo debole la connessione che l'autrice propone con una delle possibili etimologie della parola *sufi* e con il Corano, rimanendo invece valida l'idea di usare un abito di poco valore per mostrare fisicamente il disprezzo del mondo materiale. L'A. espone successivamente altri temi comuni: la veglia, il digiuno e il pianto, per giungere infine all'amore, in particolare all'ubriachezza d'amore, tema presente in Llull, in Al-Shushtarī e in altri mistici sufi come Ibn Fārid e Rūmī. Questo amore bacchico conduce l'A. a presentare il tema del Folle d'amore, che viene correttamente correlato alla produzione cortese europea e alla spiritualità francescana, giungendo infine alla morte dell'amico per amore. Nelle conclusioni l'A. accenna alla possibile influenza del *Llibre de amic e amat*

³ La lettura di questo articolo potrebbe portare a confusione. Massignon afferma infatti che Llull ha ascoltato i poemi sufi e, volendoli imitare, ha scelto come modello Al-Shushtarī, questo però non significa che Llull attesti la conoscenza diretta del poeta musulmano.

sulla mistica di Giovanni della Croce e di Teresa d'Avila, sottolineando come la mistica ispanica derivi principalmente da quella islamica, abbozzando infine un percorso comune della mistica cristiana e musulmana che conduce all'annichilazione in Dio dell'amico già presente nel platonismo.

È un peccato che l'A. non approfondisca, visto il taglio comparatistico che si propone, l'analisi dei temi trattati nella mistica cristiana o nella trattazione dell'amore cortese, cui accenna appena. Gli elementi selezionati dall'A. sono infatti tutti presenti in questo quadro più ampio, e credo che sia più interessante pensare a Llull non tanto come al ricettore/traspositore di un'unica tradizione ma come un punto di incontro dove le teorie dell'amore mistico musulmane, cristiane e cortesi si fondono. L'intento lulliano è quello di creare una nuova mistica basata comunque sui principi logici dell'Arte, ben diversa dunque dagli slanci irrazionali della mistica spagnola cinquecentesca. La capacità del maestro maiorchino di recuperare gli elementi letterari che gli permettono di applicare questa nuova teoria, siano essi orientali o occidentali, va dunque sempre approfondita alla luce di un quadro più ampio, soprattutto quando, come nei casi selezionati dall'A., sono comuni a tutte queste tradizioni.

Simone Sari

91) Matteoli, «Giordano Bruno a Praga tra lullismo, matematica e filosofia»

Giordano Bruno va passar, l'any 1588, sis mesos a Praga, allotjat a l'ambaixada espanyola. L'autor aprofundeix en l'estudi dels vincles entre l'ambaixador Guillem Santcliment i de Centelles (que Matteoli anomena Guillén de Haro), Bruno y John Dee, així com també en les connexions de Bruno amb alguns antics alumnes seus de Wittenberg i Helmstedt, que l'acompanyaren en els viatges i recerques.

L'article se centra en *De specierum scrutinio* (composat de *De lampade combinatoria Lulliana* i *De compendiosa architectura*) i en *Articuli centum et sexaginta adversus mathematicos*. La segona obra ofereix un model geomètric nou, basat en el *minimum*, un concepte que aixoplugava la substància, l'àtom i el punt: «il minimo è l'essenza piu intima della sostanza, la componente unitaria e monistica che caratterizza la materia a livello pre-fisico e che ugualmente si esprime nell'individuo, nell'atomo, nel punto» (p. 314).

Matteroli explica la recerca bruniana sobre l'estatus de la matèria i la hipòtesi sobre el naixement de la seva geometria atomística, perfeccionada a *De triplici minimo et mensura*, editada a Frankfurt l'any 1591. L'autor exposa la possible influència de Nicolau de Cusa, de Thomas Bradwardine i de Llull sobre aquesta nova geometria bruniana. «La geometria di Lullo, soprattutto nella

sua versió 'lullista', ossia sintetitzada e sistematitzada da Bernardo Lavinheta e diffusa negli ambienti universitari francesi e poi tedeschi del Cinquecento, e dunque una geometria del punto-minimo e dell'atomo [...]» (pp. 318-319) oposada a la geomètrica aristotèlica i euclidiana. L'autor indica que «[...] al contrari, per Lullo e poi anche per Bruno, tale nozione, proprio perché affonda le proprie radici teoriche nel pitagorismo, e maggiormente fondata da un punto di vista filosofico e, soprattutto, ben si sposa con una visione corpuscolare e discreta del 'sistema' geometrico ed anche naturale, alla quale corrisponde spazialmente e specularmente l'insieme dei numeri» (p. 319).

R. Ramis Barceló

95) McVaugh, «Pharmacie pratique et theorie medicale a la fin du XIII^e siècle»

En els *Començaments de medicina*, ben a l'inici de la seva carrera d'escrips mèdics, Llull formula una relació matemàtica intricada entre les qualitats dels elements (calor, secor, humiditat, fredor), o, millor dit, entre els seus diversos graus d'intensitat, per poder calcular el seu pes en els medicaments composts.⁴ Sempre ha flotat en l'aire l'interrogant de si allò era una invenció personal del beat com a annex a l'Art, o si corresponia a discussions reals a l'Escola de medicina de Montpeller. Ara ha vingut aquest article de Michael McVaugh, conegut editor d'obres d'Arnau de Vilanova i investigador sobre la medicina medieval en aquesta facultat, la rellevància del qual es pot apreciar citant-ne un tros del començament. Parlant de l'*Aphorismi de gradibus* de l'Arnau escrit a Montpeller durant els anys 1290, diu: «Dans cette œuvre Arnaud utilisait des idées tirées des philosophes du monde islamique al-Kindī et Ibn Rushd pour développer une formule mathématique capable de décrire la force des médicaments composés, formule fondée en définitive sur les théories pharmacologiques de Galien qu'Arnaud et d'autres médecins lettrés de son époque trouvaient totalement convaincantes. L'ensemble du système m'apparaissait d'une cohérence aussi belle qu'inouïe : les substances (ou ingrédients) ont une complexion tirée des qualités premières en intensité variable (chaud au premier degré, par exemple), et dont les qualités secondaires sont la conséquence logique (par exemple, le pouvoir d'ouvrir les pores). Quand deux substances sont mélangées, le résultat en est une substance toute nouvelle, avec une nouvelle forme substantielle propre ; bien que ses nouvelles qualités primaires et secondaires découlent logiquement, voire mathématiquement, des qualités originelles.» L'article segueix

⁴ Vegeu OS II, 409-414, i, per a una interpretació matemàtica moderna, Anthony Bonner i Albert Soler, «Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic», *SL* 55 (2015), 11-14, 18-21.

explicant com estudis posteriors a Montpeller, i sobretot seguint la introducció del *Canon* d'Avicenna a partir dels anys 1230 o 1240, introduïren complicacions en aquest quadre massa idealista. El que introduïren era descobriments de la medicina pràctica que mostrava que calia tenir en compte la preparació dels medicaments, que feia variar els resultats de les mescles, que no podien correspondre a quantitats fixes, com s'havia volgut pensar. Aquest és el tema sobre el qual discorre la resta de l'article, però aquest fragment inicial em sembla d'una gran importància per mostrar que Llull havia absorbit la formulació inicial de Montpeller, i hi volia introduir els *Començaments de medicina*, basada en la seva Art, per tal d'oferir una possible solució racional. Ja sabem que Ramon i Arnau es coneixien, i em sembla que seria molt interessant una investigació sobre possibles relacions entre el beat i l'Escola de medicina de Montpeller pel que fa als fonaments de la medicina teòrica, i si els seus escrits posteriors d'alguna manera tingueren en compte els canvis mencionats mes amunt.

A. Bonner

97) Meliadò, *Sapienza Peripatetica. Eimerico di Campo e i percorsi del tardo albertismo*

Aquest llibre de Mario Meliadò és una aportació molt significativa a l'estudi de la figura d'Eimeric de Campo (circa 1395-1460), que els darrers decennis ha rebut l'atenció de diversos especialistes, entre els quals destaquen Maarten Hoenen, codirector de la tesi que ha donat lloc al llibre que ens ocupa, i altres com Florian Hamann o Andrea Fiamma.

El llibre s'ocupa essencialment d'analitzar el paper d'Eimeric en l'albertisme del seu temps. Eimeric, com s'ha posat de manifest diverses vegades, fou un albertista empeltat de lul·lisme, i no un lul·lista «pur» com foren altres autors de la mateixa època.

No obstant això, aquest llibre té un interès molt considerable per a la història del lul·lisme, perquè aclareix, fins a cert punt, de quina manera el lul·lisme formà part de les doctrines d'Eimeric i com transformà aquest peripatetisme neoplatònic albertià en una ciència universal de caire lul·lià.

El llibre està dividit en dues grans seccions: la primera reconstrueix l'albertisme a París, resseguint-ne el desenvolupament com a escola filosòfica, així com també les pugnes amb els tomistes (la figura de Johannes de Nova Domo, i les controvèrsies de Johannes Wenck i també de Lambertus de Monte), i la segona estudia pròpiament l'obra d'Eimeric de Campo, i és la que més ens interessa per a la història del lul·lisme.

El capítol vuitè, «La scienza universale: alla ricerca di una nuova architettura»

tura dei saperi», és el més destacat per als estudis lul·lians, car exposa el paper de l'art demostrativa, el model axiomaticodeductiu i el paper de la representació geomètrica i simbòlica a les obres conservades en el manuscrit Cod. Cus. 106: *Disputatio de potestate ecclesiastica, Colliget principiorum* i *De sigillo eternitatis*.

Algunes d'aquestes obres han estat editades parcialment i resulta d'una importància cabdal fer-ne una edició completa (manca, per exemple, acabar l'edició del *Colliget principiorum*, la primera part del qual publicaren, amb resultats molt satisfactoris, Imbach i Calma), que permeti un treball interdisciplinari. De les dues primeres, per exemple, se n'ha estudiat sempre el vessant metafísic i teològic (que és, indubtablement, el bessó), però sovint se n'ha descuidat el contingut jurídic, moral i polític. Recordem que el títol de la segona és *Colliget principiorum iuris naturalis, divini et humani philosophice doctrinalium* i que no es poden deixar de banda les apreciacions legals i polítiques a l'hora d'inserir aquesta obra dins la història del lul·lisme i del pensament polític, així com també és fonamental conèixer el rerefons del pensament conciliarista, tan distint de les tesis lul·lianes.

Des del prisma filosòfic, no hi ha cap dubte que Meliadò fa una bona aproximació al lul·lisme d'Eimeric, especialment en aquest període de Basilea, i exposa l'aplicació de la geometria lul·liana al seu sistema filosòfic: «la teologia si colloca sullo stesso piano della metafisica e ne rappresenta uno sviluppo perfettamente simmetrico. D'altronde, la scienza del sigillo risulta nel complesso sovraordinata tanto alla teologia quanto alla metafisica e, prima de loro divaricazione, costituisce il modello disciplinare che ne garantisce convergenza e concordia» (p. 225).

El llibre, malgrat no contenir les edicions crítiques que acompanyaven la tesi, permet al lector conèixer de manera àmplia la figura i el context d'Eimeric, especialment el marc albertista, amb algunes ampliacions i discussions molt interessants, com la de la clausura monacal (vegeu el treball de Meliadò, «*De religiosa solitudine*. Eimerico di Campo e una controversia tardo-medievale sulla clausura», *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics* 15, 2015, pp. 761-772), originada al monestir de Bethlehem, prop de Lovaina, on el nostre autor ensenyava, segons sembla, durant les vacances d'estiu. Tal volta seria bo seguir per aquest camí per a aprofundir en el lul·lisme de Bethlehem i conèixer millor figures com la de Jan Cornelissen, i els trets lul·lians de Johannes Wenck, apuntats per Meliadò (p. 300).

Per a la història del lul·lisme resultaria tanmateix aclaridora en el futur una explicació encara més àmplia de la relació amb Nicolau de Cusa (que l'autor resumeix en les pp. 205-208) i caldria continuar-hi treballant, tenint en compte els

darrers treballs de Colomer, així com també els de Theodor Pindl-Büchel. Sens dubte, serà difícil dir una paraula definitiva sobre aquest tema, però en el context de les edicions de les obres d'Eimeric es poden fer passes molt importants.

Aquest llibre, més enllà del que hem dit, té la virtut d'aproximar-se críticament al concepte d'«escola albertista», examinant els pressupòsits, punts doctrinals i mètodes dels seus integrants, així com també la seva fortuna al segon terç del segle xv. De fet, l'autor es mostra crític amb la conceptualització de Meersseman, que havia estat refutada per Senger i altres autors (pp. 36-41). El caràcter eclèctic dels mestres aixoplugats dins aquest corrent feu que cadascun d'ells donés una solució diferent als diversos problemes metafísics, en un conflicte permanent amb els tomistes, per l'adopció d'una sèrie de trets neoplatònics. I Meliadò adverteix, al final del llibre, que no és senzill fer un denominador comú i que aquest albertisme entrà en contacte amb diverses escoles i tendències (entre elles, el lul·lisme), afavorint un eclecticisme escolàstic diluït en corrents variats al llarg dels segles.

Serà una feina difícil –però del tot necessària– resseguir les petjades de l'albertisme modern i Meliadò ha orientat ja les seves passes vers la recepció decimonònica i la construcció categorial, que tant ens ha influït fins als nostres dies. Això li permet examinar amb distància el debat historiogràfic sobre la figura d'Eimeric i el pes atribuït a Wenck, presentat sovint com a autor conservador i refractari de la modernitat d'Eimeric i de Nicolau de Cusa (pp. 292-301), a qui Meliadò concedeix una gran importància per a entendre el decurs de l'albertisme tardà. Caldrà seguir la recerca dins el segle xvi (on els *Albertistae* apareixen en moltes obres com a escola consolidada, de la mateixa forma que els *Thomistae* o *Scotistae*) i veure també qui cita Eimeric i quins són els trets del seu pensament que, sota altres noms i circumstàncies, continuen vius. Tanmateix serà molt necessari estudiar com la posteritat ha definit Eimeric i l'albertisme (especialment als segles xvii i xviii).

En tot cas, aquest és un llibre profund i representa una fita destacada en la història de l'albertisme, que també resulta força interessant per als estudiosos de la història del lul·lisme. Tant de bo Mario Meliadò no deixi de conrear en el futur els estudis lul·lians i continuï avançant en la reconstrucció d'aquests viaranys tan complexos com apassionants.

R. Ramis Barceló

- 100) Mori, «Coerenza contra estensione. Lullo e Bruno tra Ars combinatoria e Qabbalah»

Mori fa una aproximació a la manera diferent d'entendre la lògica i la me-

tafísica a Llull i a Giordano Bruno. Després de repassar la influència de la càbala lul·liana, l'autor entra en el tema de l'*scala naturae*, vertader nucli de la divergència entre els dos autors: «[...] l'idea bruniana di scala della natura fosse stata influenzata dall'*Ars Raymundi* per poi svilupparsi autonomamente e riprendere infine la dottrina lulliana per revisionarla, ciò che importa è che il principio della catena dell'essere non è, per Bruno, unicamente collegato al sistema lulliano. O, meglio, il sistema lulliano, nella revisione di Bruno, entrerà a fare parte dell'idea generale di *scala naturae*, ma non sarà mai né la sua unica fonte, né la sua unica applicazione, né la sua unica esposizione teorica» (p. 302).

Per a Bruno, l'escala de l'ésser no sorgeix del mètode mateix i Déu no és ni la font ni la garantia del sistema de l'Art. El mètode no reconeix l'origen de la revelació divina, sinó que, segons Bruno, té el seu començament a l'intel·lecte humà, que n'és la causa eficient. Això seria, per dir-ho en paraules actuals, un gir subjectiu de l'Art de Llull. Per aquest motiu, Mori recorda que Bruno intenta sacrificar l'artilleria lògica (regles, principis...) de l'Art de Llull, a fi de donar-li *extensió*. D'aquí el títol de l'article: per a Llull, l'important era la coherència i la unitat lògica i ontològica. Per a Bruno «il metodo lulliano riesce a essere davvero utile solo se supera quegli specifici meccanismi che lo caratterizzavano e, anzi, lo costituivano» (p. 311).

Bruno, en definitiva, refusa el rigor lògic de Llull, per tal de lograr una major extensió semàntica: «attraverso il lullismo ed entro al lullismo, Bruno vuole creare uno strumento che rispecchi perfettamente la sua visione della natura, e così come le cose sono tutte collegate nella realtà naturale, Bruno vuole che anche il sistema di Lullo si rifondi in un organismo che possa intrecciare e associare infiniti significati, la cui estensione va ben al di là di quella prevista originariamente dall'*ars*» (p. 312).

R. Ramis Barceló

104) Perarnau i Espelt, «Els manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà»

Trenta-quatre anys després que Josep Perarnau publicqués el primer volum del catàleg de manuscrits lul·lians medievals de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, i després de moltes i variades peripècies (entre les quals un lamentable robatori), per fi veu la llum el seu catàleg de manuscrits lul·lians medievals de la Biblioteca Ambrosiana de Milà. El fons de què s'ocupa és menor que el muniquès, ja que el milanès està compost per només divuit còdexs lul·lians medievals; i l'exhaustivitat de les descripcions, per mor de les circumstàncies a què em referia, i del temps transcorregut, també és inferior a la que havia ofert el catàleg de la BSB. Una puntualització sobre la interpretació d'un hipotètic

monograma al marge inferior del foli 535r del *Llibre de contemplació*: no hi lleigeix en cap cas «Antonius», com fa Perarnau, sinó simplement «Nota» (no es tractaria, doncs, d'un monograma).

El catàleg de manuscrits va acompanyat d'unes «Consideracions diacròniques» (pp. 595-599) que fan la mateixa funció que l'article «Consideracions diacròniques entorn dels manuscrits lul·lians medievals de la «Bayerische Staatsbibliothek de Munic», publicat a *ATCA* 2 (1983). Són també molt més breus que aquelles, però s'hi troben igualment algunes perles que caldrà tenir en compte. Entre les quals, remarco la hipotètica datació de la còpia del *Llibre de contemplació* de Pagès entre 1278 i 1280, deduïda a partir d'una data amagada a l'angle inferior del f. 415v.

Hem de donar la benvinguda a aquesta nova aportació perarnaldiana al coneixement dels fons manuscrits lul·lians que caldrà tenir ben present a partir d'ara.

Albert Soler

108) Pomaro, «A proposito di libelli lulliani»

Nova contribució de l'autora a l'estudi dels manuscrits lul·lians anomenats de «primera generació», elaborats en un context proper al mateix Llull. Com és habitual en els treballs de Pomaro sobre la matèria, es parteix de l'anàlisi codicològica i paleogràfica dels volums per arribar a conclusions sobre l'elaboració i la primera difusió de les obres de Llull, amb observacions de caràcter ecdòtic sobre les edicions a l'abast de les obres que s'hi copien. En aquest article s'estudien dos manuscrits: Fermo, Biblioteca Comunale, 19 i Milà, Biblioteca Ambrosiana, P.198 sup. Del manuscrit de Fermo, se'n destaca la còpia gairebé sincrònica dels quatre llibres dels *Libri principiorum* (segles XIII ex. – XIV in.) en grups de dos, fet «del tutto compatibile con la produzione e circolazione di tipo libellistico che caratterizza l'opera lulliana» (p. 223), així com l'absència de figures entre les il·lustracions coetànies a la còpia; aquelles han estat afegides posteriorment, a cavall entre els segles XIV i XV, per una mà que també hi transcriu una *Rota dominicae orationis*. Conclusions semblants sobre la composició per quaderns independents s'extreuen de la descripció del còdex de Milà, que conté l'*Ars demonstrativa*, el *Liber de quattuordecim articulis catholicae fidei*, figures, el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam compilatus*, el *Liber super psalmum «Quicumque vult»* i el *Liber de amico et amato*. La còpia d'aquest segon manuscrit s'ubica a l'àrea gràfica del nord de França; la reconstrucció d'una antiga nota de propietat, pràcticament il·legible, el situa al monestir venecià de S. Niccolò in litore Rivolati (congregació de Santa Justina).

Maria Toldrà

110) Puig i Oliver, «Notes sobre l'Institut d'Estudis Catalans, Ramon Llull i el Lul·lisme (1907-2015)»

Jaume de Puig ens ofereix una panoràmica de les actuacions impulsades des de l'IEC, o vinculades amb l'IEC, en relació amb els estudis lul·lians, des dels seus inicis fins a l'actualitat. Aquest repàs inclou projectes en què van prendre part acadèmics duts a terme independentment de l'Institut, o fins i tot previs al seu ingrés, de manera que el treball acaba constituint una síntesi selectiva, segons el grau de proximitat amb l'IEC, de les aportacions lul·lianes produïdes durant el segle xx i el que portem del xxi. Així, alhora que hi ha explicacions detallades sobre fites com ara la *Historia de la filosofía española* dels germans Carreras i Artau, l'edició de les *Obres essencials*, la ROL o les meritòries aportacions lul·listiques dels pares Batllori, Colomer o Perarnau, altres iniciatives d'ampli abast, com la NEORL o la *Base de Dades Ramon Llull*, ni tan sols hi són esmentades.

L'article està organitzat en tres etapes diferents: (1) des de la fundació de l'IEC fins a l'inici de la Guerra Civil espanyola (1907-1936); (2) la situació durant la dictadura franquista (1946-1975), i (3) des de la represa i reorganització de l'IEC fins al moment de redacció de l'article (1976-2015).

La primera etapa, malgrat que l'IEC se sumés a uns estudis lul·lians ja en marxa, especialment amb les ORL, és segurament la que mostra més clarament l'interès de la institució per la figura i el llegat de Llull, amb diverses iniciatives i programes ambiciosos, encara que sols parcialment assolits. Entre els materialitzats, l'IEC va subvencionar estades d'investigació lligades a les ORL; va afavorir, seguint una proposta de Jordi Rubió i Balaguer, la catalogació de fons bibliogràfics lul·lians, i va propiciar els «Estudis de Bibliografia Luliana», col·lecció en la qual van aparèixer dos volums ben coneguts pels estudiosos del pensador mallorquí: *L'edició maguntina de Ramón Lull* d'Adam Gottron (1915) i la *Bibliografía de las impresiones lul·lianes* d'Elies Rogent i Estanislau Durán (1927).

Durant la segona etapa, tan precària, l'atenció de l'IEC cap a Llull es concreta en bona part en «recensions d'edicions d'obres lul·lianes i notícies de conferències sobre Ramon Llull» (p. 777), i en alguns articles de tema lul·lià a la revista *Estudis Romànics*, començant pel treball en què Salvador Galmés justificava la condició d'apòcrif del *Benedicta tu in mulieribus*. Aquests mi-grats resultats fan dir a De Puig que «cal admetre que la participació de l'IEC en el moviment del període és de grau menor» (p. 782).

A partir del 1975 l'IEC adquireix una certa estabilitat. La primera consecució lul·liana relacionada amb l'acadèmia és la publicació de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* de Josep Perarnau, editat a partir del vol. 4 amb la col·laboració de l'IEC. També ha estat coeditor del recull d'estudis d'Eusebi

Colomer, *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* (1997); de *La Ciència en la història dels Països Catalans* (2004), i del primer volum de *Ramon Llull: vida i obres* de Pere Villalba (2015). Es llisten igualment els articles de tema lul·lià apareguts en publicacions de la institució i les seves filials (*Estudis Romànics, Llengua & Literatura*, etc.).

Tot plegat fa concloure a De Puig que l'IEC «no ha estat capdavanter de cap iniciativa lul·liana fonamental que hagi tingut continuïtat. En part, això no és pas dolent, si vol dir que els objectius de la recerca lul·liana han estat coberts per altri, i assenyaladament per investigadors que finalment han estat membres de l'IEC o que han fet les seves recerques abans i després de formar-ne part. Però, atesa la densitat del fenomen Llull, potser hauria estat congruent amb les finalitats de l'IEC una implicació institucional major en el seu estudi» (p. 792).

J. Santanach

113) Ramis Barceló, «El Trivium y el Arte de Llull en *La Escala del Entendimiento* de Pedro de Guevara»

Rafael Ramis continua amb aquest treball una línia d'aportacions sobre els humanistes espanyols influenciats per la tradició lul·lística, després d'haver vist en altres articles el lul·lisme de Joan-Lluís Vileta, Dimas de Miguel i Delgadillo. El cas de Pedro de Guevara no és menys significatiu. Directament relacionats amb figures eminents com ara El Brocense, en definitiva l'article reclama una mirada de conjunt sobre l'obra de Guevara, com a proposta de la separació que habitualment s'ha establert entre les obres pròpiament de comentari a Llull (*sic*) de les de gramàtica. L'article deixa clar que també el seu *opus maius*, és a dir la gramàtica llatina destinada a les princeses reials titulada *l'Escala del entendimiento, en la qual se declaran las tres artes del licenciado Pedro de Guevara de Gramatica, Dialectica, Retórica y la vniuersal, para todas las sciencias* (Madrid, 1584), des del mateix enunciat (que recorda el *De ascensu et descensu intellectus* de Llull) resulta de manera força plausible la influència lul·liana. L'estructura en escala, per a la qual l'*Arbor scientiae* és el model principal, però també la presentació de l'estudi de les declinacions o de les parts de la retòrica per mitjà d'una combinatòria són evidències de la petjada de Llull. En llegir l'article, sembla obvi que un autor que s'ha dedicat a divulgar, en tractats diversos, l'*ars lulliana*, no hagi abandonat aquest mètode i l'hagi aplicat a l'estudi de la gramàtica. A més, si es tenen en compte els estudis que Ramis ha dedicat al lul·lisme dels humanistes espanyols, especialment aquells de l'època de Felip II en connexió amb el lul·lisme europeu, aquesta aparent obvietat guanya encara més amplitud i interès.

Óscar de la Cruz Palma

- 116) Ramis Barceló, «Más referencias lulianas desconocidas en obras impresas del siglo XVI»

L'article és la continuació d'una sèrie de dos treballs que l'autor havia publicat anteriorment a la mateixa revista: «Nuevas perspectivas para la historia del lulismo: referencias lulianas desconocidas en textos impresos del siglo XVI» (2015), ressenyat a *SL* 56, p. 230, i «Nuevas referencias lulianas desconocidas en obras del siglo XVI» (2017), ressenyat a *SL* 58, pp. 245-246. L'objectiu és el mateix: identificar referències i al·lusions fins ara inèdites o poc conegudes sobre la figura, l'obra i les doctrines de Ramon Llull i sobre algunes qüestions relacionades amb el pseudolul·lisme en obres del segle XVI; aquestes identificacions poden ser el punt de partida per obrir noves vies d'estudi de la recepció de Llull al segle XVI i per traçar una nova cartografia del lul·lisme.

L'autor recull més d'una trentena de referències bibliogràfiques, ordenades cronològicament –excepte quan s'identifiquen diverses obres d'un mateix autor, com és el cas de Leonardo Fioravanti, Georg Henisch o Francesco Piccolomini, en què es donen totes les referències juntes. Aquestes referències van acompanyades d'una breu presentació de l'autor –excepte quan ja ha estat esmentat en els treballs anteriors– i d'una identificació del tipus d'al·lusió que presenten sobre Llull. És especialment rellevant la referència a l'obra de Thomas Babler –que inclou un text teològic i devocional atribuït a Llull, un catàleg d'obres lul·lianes (moltes són, però, pseudolul·lianes) i una breu biografia–, ja que obre noves perspectives per a l'estudi del lul·lisme bohemí. També ho és la referència de Francisco Gonzaga, en relació amb la recepció de Llull entre els franciscans. Així mateix, apunten línies interessants l'ús de doctrines lul·lianes i pseudolul·lianes detectades en Andreas Osiander, en el marc d'una polèmica amb el reformador Justus Menius, o les diverses referències trobades en obres d'autors humanistes.

Com observa Ramis, cal estudiar amb més profunditat aquestes línies tot just apuntades per conèixer amb més precisió les vies per les quals es desenvolupà el lul·lisme, però també cal fer un estudi més sistemàtic sobre la recepció del pseudolul·lisme al segle XVI, ja que les fonts són molt abundants. Mentrestant, ens sembla necessari que aquestes dades siguin incorporades en repertoris i bases de dades com la Llull DB, que sistematitza la informació recopilada sobre autors i textos lul·lians i pseudolul·lians i en facilita la consulta.

Anna Fernàndez Clot

- 119) Redmond, «Las subidas y bajadas de Ramon Llull - Analogías místicas y lógicas»

Redmond proposa una reflexió, tant pel que fa a la lògica com a la místi-

ca, entorn de l'obra lul·liana *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), l'obra en què Llull, ja en edat avançada, va desenvolupar la metàfora de la pujada i la baixada, l'ascens i el descens místic. L'autor relaciona l'ús lul·lià d'aquesta imatge amb les maneres de la mística i la lògica del seu context; per a la primera fa una analogia amb Dionís Areopagita, autor de *Sobre la teologia mística* (500), que planteja també una anàlisi i una catàlisi. Quant a la lògica, els termes llatins *ascensus* i *descensus* formaven part de les regles *extensionals* de la lògica *terminista*, proposada en temps de Llull.

La dissertació de Redmond s'ocupa d'aquests aspectes i acaba reflexionant sobre els sentits finals de l'art de contemplació lul·lià; el sentit que dona a l'*ascensus* i al *descensus* no s'acaba de correspondre amb la dels lògics escolàstics del seu context, malgrat que l'autor hi troba analogies. S'adona que la filosofia de Llull és una contemplació de Déu que permet conèixer els aspectes de la natura. Aquella metàfora a què Llull recorre, usual en el cristianisme, també té semblances amb d'altres tradicions, com la càbala del judaisme, o bé l'anella de la realitat de Mestre Eckhart. Redmond analitza també el sentit que té en la lògica escolàstica. Finalment, ofereix al lector una traducció castellana del *Monitum ad lectorem* de l'editor anònim del *Liber de ascensu et descensu intellectus*.

Arnau Vives

- 125) Rosselló Bover, «Los franciscanos de Mallorca y el lulismo durante la posguerra: la aportación de Rafel Ginard Bauçà, Miquel Colom Mateu y Miquel Tous Gayà»

La relació dels franciscans de Mallorca amb Ramon Llull i el lul·lisme és, sens dubte, estreta i continuada al llarg dels segles. Els orígens es remunten a la biografia mateixa de Llull. Probablement, un dels moments àlgids d'aquesta vinculació es va produir durant la segona meitat del segle xx, precisament amb les tres figures cabdals que perfila Pere Rosselló Bover. I és que Rafel Ginard, Mateu Colom i Miquel Tous foren, segons l'autor del treball, tres estudiosos de Ramon Llull que, des de diferents facetes i des de les especialitats respectives, es complementaren i oferiren una visió panoràmica de la figura lul·liana, que en definitiva difongueren entre la societat illenca de la immediata postguerra. Rosselló Bover contextualitza les aportacions corresponents en l'ambient de «renaixement» de la llengua i cultures catalanes que es produí a principis de segle, sobretot a l'entorn del seminari conciliar de Sant Pere i especialment durant el pontificat de Pere-Joan Campins. El clima de devoció lul·liana que es vivia en el si de l'Església de Mallorca (el 1915 es commemorà el centenari de la mort i el 1932, el del naixement de Llull), els treballs habituals sobre Llull a *El Heraldo de Cristo*, al *Bolletí*

de la *Societat Arqueològica Lul·liana* o a *La Nostra Terra* o el fet que Mn. Salvador Galmés delegàs la tasca de continuació de l'edició de les *Obres de Ramon Llull* a la Tercera Orde Regular (TOR) constitueixen les coordenades en les quals cal situar la vocació i la dedicació lul·liana dels tres franciscans.

Des d'aquesta perspectiva, Rosselló identifica tres facetes que conreen cada un dels autors: la del lul·lisme literari i divulgatiu del P. Ginard; la del lul·lisme filològic del P. Colom i la de l'edició del P. Tous. Si de Ginard en destaca el coneixement de la cultura popular, que repercutí en la intencionalitat patriòtica de la recuperació de Llull i en la consideració de Llull com a un model per a la societat, de Colom n'és remarcable el coneixement de llengües, que el portà a emprendre l'anàlisi exhaustiva del lèxic lul·lià i que culminà en la publicació del *Glossari general lul·lià*. De Tous, probablement l'autor que menys ressò ha tengut en la configuració del lul·lisme contemporani, cal valorar-ne la formació en paleografia i arxivística, preparació que es reflectí en la labor minuciosa i rigorosa de l'edició del volum XXI de les *Obres de Ramon Llull*, que dirigí admirablement.

En conclusió, aquest article, brodat amb tota la precisió i minuciositat pròpies de la factoria rossellonesca, és una aportació necessària per a la reivindicació de la tasca d'edició i de difusió de l'obra lul·liana, que, a Mallorca concretament, no hauria estat com l'entenem sense l'aportació dels tres franciscans presentats.

M. Ripoll

126) Rubio Albarracín, «La réception de Raymond Lulle aux XVIII^e et XIX^e siècles»

Important contribució a la història de la recepció de la figura i l'obra de Llull als segles XVIII-XIX, considerada des d'un gènere particular: les històries de la filosofia publicades en alemany, francès, espanyol i llatí durant aquells segles. L'autor, combinant un fil cronològic i geogràfic, presenta les diverses aproximacions al personatge en el context de la filosofia medieval, que es resumeixen en dues grans tendències: hi ha qui entén la figura i la producció lul·liana com una proposta alternativa, perifèrica respecte del corrent escolàstic, i hi ha qui el considera un precursor de la filosofia moderna. Sigui com sigui, el coneixement real sobre la seva producció encara sol dependre de l'antologia de Zetzner (1598) –que aplega textos autèntics i atribuïts–, de l'obra de lul·listes moderns com Giordano Bruno i Cornelius Agrippa von Nettesheim o de la tradició alquímica pseudolul·liana; de fet, s'adverteix que la magna edició de Salzinger no és coneguda o només se cita de referència. Rubio comença el seu recorregut amb les històries de Boureau-Deslandes (1737) i Brucker (1742-1744), que reconeixen

el caràcter precursor o renovador de la filosofia lul·liana respecte de l'escolàstica, aspecte positiu que contrasta amb les acusacions d'obscuritat, d'inintel·ligibilitat i, en definitiva, d'inutilitat de l'Art, reduïda a un mecanisme retòric per generar proposicions i a una art de la memòria. En la mateixa línia se situen historiadors de la filosofia com els alemanys Tiedemann (1791-1797), Buhle (1796-1804) i Tennemann (1798-1819). Aquest últim, però, relaciona Llull amb Roger Bacon, idea també present en Ritter (1841-1853), que descobreix en les *rationes necessariae* lul·lianes un anunci del racionalisme modern que desbanca la teologia de la seva posició com a ciència general. L'anàlisi continua amb els historiadors francesos Degérando (1822-1823) i Victor Cousin (1840 i 1863), el primer dels quals és citat per Zeferino González (1886), que recupera la figura de Llull en un projecte general de restauració del tomisme, en sintonia amb una lectura clerical del pensament filosòfic medieval impulsat des de Roma. Des d'aquest punt de vista, es redueix la distància entre Llull i sant Tomàs d'Aquino, i, del primer, se n'elogia tant la vocació de màrtir com la voluntat de crear una filosofia cristiana, malgrat la influència cabalística. La defensa de Llull és més clara en l'obra de Canalejas (1870), que, des d'un punt de vista liberal ben allunyat del clericalisme de González, recupera la figura del beat, a qui ja llegeix en l'edició de Salzinger, i en fa l'alternativa hispànica a l'escolasticisme, com a precursor del racionalisme krausista, tan influent en l'Espanya del canvi de segle. En l'últim apartat del seu treball, Rubio se centra en la descoberta de Llull com a autor literari durant la segona meitat del XIX i assenyala el paper que, al costat de l'edició de la seva poesia a cura de Jeroni Rosselló (1859), va tenir un estudi de Helfferich (*Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Literatur*, 1858). Aquest autor considera Llull el representant d'una «escolàstica nacional espanyola», subratlla la influència oriental en la seva obra mística i en la literatura proverbial, i és el primer a destacar el valor literari del *Llibre de meravelles* i del *Blaquerna* com a adaptacions religioses de la novel·la de cavalleries. La valoració del Llull poeta i literat per damunt del filòsof autor de l'Art es consolidarà a través de treballs com el capítol que Littré i Hauréau li dediquen a la *Histoire littéraire de la France* (XXIX, 1885), on presenten una versió actualitzada del catàleg de la seva producció, que contrasta amb els atacs al personatge i la seva obra.

Maria Toldrà

129) Sacarès Taberner, *Itineraris documentals d'imatgeria lul·liana antiga*

Aquest llibre de Miquela Sacarès aplega un extens repertori de documents referents a la imatgeria del beat Ramon Llull. De fet, és una espècie d'annex documental de l'impressionant estudi *Vivat Ars Lulliana. Ramon Llull i la*

seva iconografia, publicat el 2016 per l'autora. El conjunt dels textos abasta un període molt extens: s'inicia el 1487 i acaba el 1858. Els documents s'ordenen cronològicament, la qual cosa ens permet veure com estan relacionats amb una sèrie de fets històrics, tot ells vinculats al culte a Ramon Llull: la construcció del sepulcre a la basílica de Sant Francesc de Palma; la de la capella del beat a la seva casa natal; els processos de beatificació de 1612, 1747 i 1751; les lluites antilul·listes del segle XVIII, sobretot durant el pontificat del bisbe Díaz de la Guerra; i, finalment, la recuperació de Ramon Llull per la historiografia del segle XIX. Així, el primer document reproduït data de 1487, quan els Jurats del Regne decideixen acabar definitivament el sepulcre del beat a la capella de la Puritat, que havia començat el mestre Llobet i que ha d'acabar l'escultor Francesc Sagrera. Els últims documents, en canvi, es relacionen amb l'erudit romàntic Joaquim M. Bover, en un moment en què els ideals del romanticisme varen contribuir a la recuperació de Llull, després del període convuls del XVIII. El Mestre, llavors, havia passat d'esser un mite religiós i popular a convertir-se en un emblema de la nostra cultura, que calia preservar de la destrucció i donar a conèixer fora de Mallorca.

Els diversos esdeveniments a què aquesta documentació fa referència tenen una relació molt directa amb la producció d'una iconografia lul·liana, perquè, com explica Miquela Sacarès, la reivindicació de la santedat de Llull implicava la divulgació de la seva imatge, «la creació de les veres efigies i sobretot amb la construcció d'un bon sepulcre i la difusió de les relíquies», per la qual cosa «l'art va tenir un paper important en la invenció de la figura del sant» (p. 11). I el mateix es pot dir respecte de la seva persecució. Així, les testificacions d'artistes sobre l'antiguitat de les imatges de Llull eren una prova importantíssima en els processos de beatificació per provar el culte immemorial al beat. Avui, aquests documents forneixen els investigadors de moltes informacions sobre els artistes entrevistats i sobre l'autoria de les obres que contenen imatges de Ramon Llull. A més, ens proporcionen moltes dades de caràcter tècnic sobre les obres descrites: descripció de l'obra, autoria, materials emprats, ubicacions, costos de la feina, dates de realització, etc. Es tracta d'unes informacions que, sens dubte, tenen un gran valor per al coneixement del nostre patrimoni cultural i de la història del nostre art. Però sobretot ens fan palès l'extens abast de la iconografia lul·liana, una part de la qual s'ha perdut.

Una part dels documents del volum, relacionats amb el procés de canonització de 1612, reflecteixen els vincles del lul·lisme amb l'arquitecte Joan d'Herre-ra i el rei Felip II, fervent seguidor de Llull. Per això hi ha abundant imatgeria lul·liana –igualment com bibliografia– en terres castellanen en aquesta època. El gruix més important de documents sobre imatges de Ramon Llull es dona,

però, a Mallorca. Algunes d'aquestes imatges daten d'èpoques molt properes a la mort del beat i en molts casos es tracta de pintures que ja han desaparegut. El procés de beatificació de 1751 torna a ser una altra font important de documentació, ja que incorpora un catàleg exhaustiu d'obres lul·lianes.

Un altre bloc important dels textos sobre imatges de Llull està relacionat amb les polèmiques entre lul·listes i antilul·listes del segle XVIII, sobretot durant el pontificat del bisbe Juan Díaz de la Guerra. La destrucció de les imatges del beat fou un dels objectius del polèmic bisbe. Els documents de l'apartat 8 es refereixen a la retirada d'imatges ordenada per Díaz de la Guerra el 1775 i procedeixen del fons estudiat per Llorenç Pérez. Tanmateix, el document 12, en què el 1777 Eufràsia Dameto costea una imatge del beat per a la capella de Sant Felip Neri de la Soledat, amb la intenció de substituir-ne una altra que havia estat retirada durant els aldarulls antilul·listes, demostra la persistència de la figura de Llull després de la persecució a què fou sotmès el culte, la iconografia i l'obra del beat.

Finalment, el llibre també té un interès pel que fa al coneixement de l'ús de la llengua durant aquests segles. Si el primer document, de final del segle XV, encara és en català, els següents, d'inicis del segle XVII ja són en llatí, encara que els de l'apartat 4, referents al procés de 1612 i en què sobretot es pretén provar la devoció popular al beat, tornen a fer ús de la llengua catalana. La penetració del castellà és evident i sobretot sobta que en els textos de la causa de 1751 (de 7.2 a 7.8) s'emprin el llatí i el castellà com a llengües marc, però que, a l'hora de reproduir les declaracions dels testimonis interrogats, passin a fer-ho en català. Això demostra que la llengua que emprava el poble continuava essent la catalana, mentre que el castellà era una llengua imposada per als usos administratius. Ara bé, els documents referents a la campanya antilul·lista del bisbe Díaz de la Guerra són quasi exclusivament en castellà, cosa que palesa la relació entre la persecució del culte a Llull i l'ideari uniformista que el bisbe impulsava.

Més enllà de ser un recull de textos amb un valor històric important per al coneixement de la història de l'art mallorquí, aquests *Itineraris documentals d'imatgeria lul·liana antiga* constitueixen un interessant recorregut per les diverses etapes i vicissituds per les quals va passar la figura de Ramon Llull des de poc després de la seva mort fins a la Renaixença.

Pere Rosselló Bover

131) Saiz Raimundo, «L'arbre i la llum. Signes i significacions al *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull»

Maria Saiz proposa una anàlisi de dues de les imatges amb més significació dins el grup de versicles que constitueixen el *Llibre d'amic e amat*.

Són l'*arbre* i la *llum*, a criteri de l'autora, dos dels elements que impulsen l'amic vers la recerca de Déu, ja que permeten exalçar l'intel·lecte i fer pujar l'enteniment vers l'amat. Són dos elements, doncs, al servei de la primera intenció, en el sentit de la doctrina lul·liana d'amar, entendre i servir Déu.

Saiz identifica un nexa temàtic, vertebrador, en elements com aquests dins l'aparent desordre formal i argumental de l'opusclet lul·lià. Com s'ha dit, és el comú denominador de l'amor, la devoció, el centre a l'entorn del qual graviten les metàfores morals del llibre, i a partir de les quals el lector ha de procedir a un aprenentatge que el faci protagonista de l'ensenyament de l'ermità.

L'autora s'adona que molts dels elements que constitueixen les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat* responen a un horitzó d'expectatives medieval, quant a cosmovisió teològica, o bé a principis lul·lians; tot plegat fa necessària una correcta identificació d'aquests elements en context i matèria. Una de les conclusions: si seguim la teoria de l'escala de les criatures, podem afirmar que Llull entén, i la seva obra ho expressa, que tot element del món material és epifania de la creació, per tant, signe de Déu, que s'expressa en la matèria creada.

En el fons, el treball es pregunta per la unitat interna del *LAA*: podem pensar que aquesta unitat, més implícita que explícita, és la teoria lul·liana de l'amor, l'*amància*, que exposa com s'ordena la voluntat per la primera intenció. La devoció amativa, en aquesta missió, té per eines o mecanisme únics els versicles que Llull va conrear profusament.

És lamentable que la revista que publica aquest treball no hagi esmenat diverses incorreccions i errades materials. La qualitat dels articles en surt perjudicada.

Arnau Vives

133) Santanach i Suñol, «De Jeroni Rosselló a Salvador Galmés, passant per Mateu Obrador. Un segle d'edicions lul·lianes a Mallorca (1859-1950)»

En aquest article Joan Santanach sintetitza el llarg procés de l'edició de les obres de Ramon Llull, que s'inicia a la Renaixença i s'estroneja a la postguerra. Es tracta d'un llarg camí, ple de dificultats de tot tipus: econòmiques, filològiques, polítiques, personals... Com és sabut, l'edició lul·liana té una data de començament: el 1859, quan es publiquen les *Obras rimades de Ramon Lull...*, a càrrec del poeta romàntic mallorquí Jeroni Rosselló i Ribera. Es tracta d'una fita important, que assenyala l'inici de la reivindicació del beat com a autor literari, més enllà del valor que se li reconeixia com a religiós o com a filòsof. Tot i els desencerts evidents que s'han subratllat molt

sovint de les seves edicions, Rosselló té el mèrit d'haver engegat un projecte molt ambiciós, que va suposar la recuperació de Llull com a escriptor i que va durar gairebé un segle. Santanach dedica una part del seu treball a fer-nos veure la repercussió del treball de l'escriptor romàntic entre els autors renaixentistes de l'època, cosa que marca un abans i un després en la valoració de Ramon Llull dins la nostra literatura medieval.

Una part important del treball està destinada a explicar l'embullada trama de la continuació de l'edició lul·liana, que seguí a l'edició de l'obra en vers. L'abast de la tasca i el temps que li havia de dur decidiren Rosselló a treure-la a la llum d'una manera diferent: en lloc d'editar-ne volums, va passar a imprimir-la en fascicles. Aquests lliuraments s'havien de relligar per formar quatre toms. Fins el 1886 Jeroni Rosselló va anar traient a la llum altres fascicles de les *Obras de Ramon Lull*, que arribaren a constituir un volum que contenia tres obres lul·lianes: *Llibre del gentil e los tres savis*, *Llibre de la primera e de la segona intenció* i *Llibre de mil proverbis*. Paral·lelament, Marià Aguiló també publicà la Biblioteca Catalana, en la qual Llull havia de tenir cabuda. I, a més, el 1879 Aguiló va fer una edició del *Llibre de l'orde de cavalleria*. A partir de 1873 Jeroni Rosselló va publicar uns fascicles del *Fèlix o llibre de meravelles*, que formaven part de la Biblioteca Catalana d'Aguiló, en la qual també col·laboraven Miquel Victorià Amer i Bartomeu Muntaner. Aquesta edició, però, no va assolir la forma de volum fins el 1904 –quan Marià Aguiló i Jeroni Rosselló ja havien mort–, ara impulsada per Àngel Aguiló, el fill del patriarca de les lletres a Mallorca.

L'envelliment progressiu i la malaltia de Jeroni Rosselló, sobretot des de 1892, havien mantingut quasi paralitzada l'edició de Llull durant anys. Per superar aquesta situació, es va crear la Comissió Editora Lul·liana, que va abandonar el sistema de publicació en fascicles per passar altra vegada a l'edició de volums. El segon tom de les *Obras de Ramon Lull* impulsades per Mateu Obrador va sortir el 1901, un any abans de la mort de Jeroni Rosselló. I el 1903 va aparèixer en volum el *Fèlix de les meravelles del món*. Rosselló també va treure fascicles d'altres obres lul·lianes, com el *Llibre d'Amic e Amat* o l'*Arbre de Ciència*, que no es pogueren completar, així com d'una *Exposició abreviada del càntic d'amic e amat*, composta el 1492.

La creació de la Comissió Editora Lul·liana va conduir a una revisió de les pautes seguides en la preparació dels volums, amb uns criteris més d'acord amb els dels filòlegs europeus. Això no obstant, no sempre es pogueren consultar els millors manuscrits, però l'edició lul·liana va guanyar en rigor filològic respecte dels seus inicis. El 1909, la mort de Mateu Obrador, que en els seus viatges al servei de l'Arxiduc Lluís Salvador havia pogut consultar

molts dels còdexs dispersos per diverses biblioteques europees, va suposar un greu entrebanc. La Comissió Editora Lul·liana designà Miquel Ferrà per continuar la tasca d'Obrador. Després de la renúncia de Ferrà, Salvador Galmés n'assumí la direcció; però més tard, les desavinences entre Galmés i Mossèn Alcover, que presidia la Comissió, varen originar una nova paralització de l'edició. Superats aquests enfrontaments, Galmés va prosseguir pel seu compte la publicació fins pràcticament la postguerra. Però les dificultats econòmiques, el context polític advers i la malaltia de Salvador Galmés suposaren ja el final d'aquest ambiciós projecte que sols arribà a publicar una part de l'obra lul·liana. En un intent de salvar l'edició de Ramon Llull, Galmés traspassà els materials de què disposava als franciscans mallorquins amb la finalitat que en continuassin l'edició; però sols en varen treure un volum, el XXI, el 1950. Com observa Santanach, caldrà esperar fins als inicis del darrer decenni del segle xx perquè aparegui un nou projecte d'edició de l'obra lul·liana: la Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL).

La lliçó que hom pot treure de la síntesi elaborada per Joan Santanach és que editar Llull no podia ser obra d'un sol individu, com va creure Jeroni Rosselló (i potser Salvador Galmés), ni tan sols d'una sola generació; sinó que era una lluita contra el temps que, potser amb molta ajuda de les institucions, algun dia es podrà assolir. O almenys s'hi aproximarà.

Pere Rosselló Bover

134) Santanach i Suñol, *Llegir Ramon Llull*

Atès que la llista de treballs lul·lians que ha publicat ja comença a ser força llarga, Joan Santanach s'ha decidit a reunir en un sol volum una sèrie de papers, de llargada diversa però més aviat breus i d'una orientació clarament divulgativa i assagística, apareguts entre el 2008 i el 2015. Tal com s'explicita en la introducció, ordenats i proposats de forma conjunta a un lector català no especialista constitueixen una bona guia de lectura a algunes de les obres més destacades del Llull vernacle que s'interessa pels gèneres literaris. De fet, Santanach els ofereix com a una «invitació a llegir» Llull, una cosa que, al seu parer, el comú dels catalanoparlants no fa gaire. Cal dir que Santanach també ha incorporat al llibre tres articles sobre les «posteritats» de Llull i la seva més aviat migrada descendència literària –dos d'aquests treballs aborden les vinculacions de Verdager i Palau i Fabre amb la literatura lul·liana. Es pot dir que el volum inclou dues classes de capítols: els que ofereixen visions panoràmiques i els que se centren a presentar o analitzar un determinat text o un aspecte molt concret de l'obra o el pensament de Llull. En la primera categoria cal col·locar-hi els dos primers capítols i l'onzè, que segurament són els més reeixits i útils del conjunt.

El que obre el volum reproduïx l'excel·lent introducció que Santanach havia preparat per a l'antologia *Llull × Llull*, publicada per L'Avenç i la Institució de les Lletres Catalanes el 2016 en motiu de l'Any Llull, mentre que el segon aborda més concretament l'obra en vers del beat. L'onzè proporciona al lector una panoràmica ben informada, concisa i completa de les «posteritats» més rellevants de Llull, des de la creació dels primers nuclis lul·listes als territoris de la Corona catalanoaragonesa i la persecució que patiren a mans de l'inquisidor Eimeric fins al redescobriment dels seus textos literaris a partir de la segona meitat del XIX, passant per les grans línies i figures del lul·lisme europeu entre els segles XV i XVIII. Pel que fa a la segona categoria, Santanach ha recollit treballs sobre la *Doctrina pueril*, el *Llibre del gentil*, el *Blaquerna*, el *Llibre de meravelles* i l'*Arbre exemplifical* i un parell més que aborden, respectivament, la «vernacularització del saber» i les propostes que Llull plantejava a les autoritats cristianes en relació amb les croades. Una part important d'aquests articles havien estat publicats anteriorment a la revista en línia *Sonograma Magazine* i són, en conseqüència, força breus, mentre que alguns dels que provenen de publicacions en paper són sensiblement més extensos. Tot i així, el conjunt és coherent i demostra el pregon coneixement de l'obra de Llull que Santanach atresora. L'única lleugera objecció, de caire formal, que es podria apuntar és que, malgrat les remissions internes que s'han introduït en forma de notes, si hom llegeix el volum d'inici a fi es troba amb algunes repeticions i fragments redundants, un inconvenient, però, difícil d'evitar tractant-se d'un llibre miscel·lani que aplega treballs d'origen i natura diversa.

Francesc Tous

140) Tavares, «Raimundo Lulo e o *Livro da Corte Imperial*: um exemplar de literatura de polémica judaico-religiosa medieval»

L'autora proposa una anàlisi de l'obra apologetica *Llibre de la cort imperial*, amb una mirada que vol fer èmfasi en el diàleg entre les tres religions monoteïstes de la societat medieval. S'ocupa de presentar el text i la seva història, context, origen i datació, per acabar centrant l'atenció en les principals línies de discussió apologetica que s'hi exposen, i les influències.

L'autora arriba a diverses conclusions, després de la lectura i l'estudi del llibre. Considera, per exemple, que l'obra es pot estimar poc original pel que fa al tractament de temes relatius a l'exposició dels principis de la fe cristiana, en el context dels temes i les qüestions de discussió teològica propis del gènere literari de la polèmica religiosa entre jueus i cristians. Allí on despunta en originalitat, no és tant en aquests continguts; on veritablement és pionera és en l'ús del diàleg entre els personatges, en l'ambientació teatralitzada (literaturit-

zada, diríem) de la discussió, i, naturalment, en l'ús del vernacle.

L'obra transmet, segons l'autora, un clima de debat ecumènic, amb esperit pacífic i tolerant, en el qual tothom pot exposar els seus arguments i principis, per bé que la confessió assumida per l'obra sigui la cristiana, i s'hi palesi la voluntat de la conversió dels infidels a aquesta fe. L'autora fa èmfasi també en la idea que malgrat el projecte catequètic i missioner de Llull, la seva proposta passa pel diàleg i mètodes pacífics, prioritza la conversió per convicció que per l'espasa. La croada lul·liana viatja a través de la paraula i l'enteniment, també a través d'una explicació dels principis de la fe cristiana amb un nou llenguatge, simplificats per a una major comprensió, per fer-los intel·ligibles fins i tot a jueus i musulmans. D'aquí la rellevància en l'ús del vernacle.

Arnau Vives

141) Teleanu, «*Averroes et Averroïsta christianus: deux adversaires de Raymond Lulle à l'Université de Paris*»

A mediados del siglo XIX, los estudios sobre el averroísmo experimentaron un avance importante que, en pocas décadas, condujo a un mejor conocimiento tanto de esta tradición como de quienes se le habían opuesto. El *Averroès et l'Averroïsme* de J. E. Renan ocupó, sin lugar a duda, un lugar central en todo este proceso, y fue en este escrito en el que el papel de Ramon Llull como contrincante de los averroístas adquirió relevancia: «Sin embargo, el héroe de esta cruzada contra el averroísmo fue, sin duda, Ramon Llull. Desde su perspectiva el averroísmo era el islamismo en filosofía; y la destrucción del islamismo fue, cierto, el sueño de toda su vida.» Poco tardaron en hacerse eco los estudios lulianos de estas tesis, creando así una larga tradición del Llull contrario al averroísmo. Ideas que, no obstante, desde la última década del siglo XX han sido objeto de revisión, pues tanto las tesis como los textos sobre los que se asientan, así lo hicieron evidente.

Es en este contexto que C. Teleanu ha producido una serie de estudios orientados a evaluar y modernizar las tesis tradicionales, entre los cuales se sitúa el presente, enfocado como tal al análisis de la crítica luliana a Averroes y a la figura del averroïsta que en muchas de sus obras discute con él en París. Lo realmente interesante de este estudio es que aborda la cuestión desde una doble perspectiva o, más bien, haciendo uso de dos metodologías diferentes y combinando sendas fuentes de datos: la histórica, con la que el autor pretende situar cuándo, cómo y a través de quién conoció y discutió Llull con los averroístas; y la filosófica, a través de la cual se buscan los fundamentos que permitieron al beato solicitar al rey Felipe el Bello la prohibición de la enseñanza del averroísmo.

El estudio consta de tres partes bien definidas y una conclusión. La primera

de estas partes responde al modelo de análisis bibliográfico histórico que se inicia con las *Vindiciae Lullianae* de Antoni Ramon Pascual y llega hasta las modernas ediciones de la *Opera Parisiensia* de la ROL. Revisión cuyo carácter se acerca más al de una introducción que a un estado de la cuestión –ya realizado por el mismo autor en otros estudios–, con el objetivo de centrar las visiones del pasado y actuales de la lucha luliana contra el averroísmo y con el que concluye que «el filosofante Averroes –frente al cual Llull hace juegos malabares con la rueda de sus principios del Arte ternario– no había adquirido ninguna imagen historiográfica» (p. 75).

La segunda parte del estudio (numerada como 1) está dedicada a la figura de Averroes que, según C. Teleanu, habría tomado forma en Ramon Llull al inicio de sus obras y mediante la influencia posterior de Pedro de Juan Olivi, sin llegar a la afirmación rotunda de que ambos hubiesen llegado a conocerse. Es interesante de esta parte el modo en que el autor del estudio defiende que la relación de Llull con el averroísmo se va enriqueciendo a lo largo de sus diferentes estancias en París y pasa de un primer estadio en el que solo se opone al monopsiquismo al racionalismo en general. C. Teleanu introduce, asimismo, un punto de inflexión en lo que se refiere a mencionar directamente a Averroes: «Sabemos que Llull no refuta de forma distinta a Averroes que a la mañana siguiente de terminar su Arte Mística [noviembre de 1309]. Él se abandona doctrinalmente a las divagaciones filosóficas de muchos herederos tanto del Estagirita como del Comentador que alegan que sus demostraciones deberían ser tan solo argumentos naturales destinados a contradecir toda demostración necesaria de los artículos de la fe católica.» (pp. 78-79) En esta línea, el artículo continúa con una exhaustiva revisión de los personajes relacionados con el averroísmo que Ramon Llull menciona a lo largo de las diferentes etapas de su Arte.

La tercera parte del estudio está dedicada al esclarecimiento de la figura del *Averroista christianus* que, como tal, parece que Llull refiere a un posible seguidor de las doctrinas averroístas –tal y como, es evidente, se reciben y entienden en el mundo latino de la época– de la Universidad de París. C. Teleanu resalta, en este caso, la importancia de la consideración del bautismo católico de los averroístas, pues ello indica la pertenencia de tales maestros a la propia religión. En esta parte, al igual que en la anterior, el autor del estudio lleva a cabo un seguimiento exhaustivo y completo de las obras en las que aparece y que, en tal ocasión y por la tesis defendida con anterioridad, se refieren a los escritos producidos con posterioridad a 1309. Destaca en este análisis que C. Teleanu no solo se refiere a los escritos editados, sino que también analiza la situación de las referencias en diversos manuscritos e incorpora las tesis de autores como A. de Libera o J. N. Hillgarth.

El estudio finaliza con una extensa conclusión en la que el autor resume e integra las tres partes del estudio para poner en relación diversos elementos: las menciones a los diferentes personajes relacionados con el averroísmo; los escritos anti averroístas de Ramon Llull; las argumentaciones y estructuras que utiliza para contradecir a aquellos autores en cada etapa; y la relación con temas como los errores. Incluye, además, una breve valoración sobre el trabajo del propio beato a tenor de lo que en la actualidad se conoce sobre el averroísmo latino de la época y que, resulta curioso, muestra a un Llull que, pese a cometer errores, desarrolló una estructura argumentativa bien fundamentada.

Antoni Bordoy

142) Teleanu, «*Tempus est ens*. La perception du temps réel selon la doctrine de l'Art de Raymond Lulle»

En línea con otros estudios sobre la relación conceptual entre Ramon Llull y las tradiciones de raíz aristotélica, C. Teleanu aborda en esta ocasión el análisis de uno de los elementos más complejos del pensamiento luliano: el tiempo. Elemento que es abordado a través de tres cuestiones: a) si el tiempo debe ser considerado o no una entidad real; b) la relación del tiempo con los predicables y los predicamentos; y c) la posibilidad de aprehensión inteligible del tiempo y su relación con la sensibilidad. Tres preguntas que el estudio responde en dos partes que abordan su presencia y función en el Arte cuaternario y el Arte ternario. En este sentido, el presente trabajo de C. Teleanu ofrece una perspectiva evolutiva de cómo Llull afronta la cuestión del tiempo y, pese a centrarse en las dos partes mencionadas, no deja de lado su definición en la etapa anterior al Arte.

Tiempo y Arte cuaternario. La primera parte del estudio asienta las bases de la pregunta a partir del *Compendium Logicae Algazelis* y el *Llibre de contemplació en Déu*, dos obras de las que extrae la idea inicial de Llull: la primera, que, en términos generales, asimila la idea aristotélica de la *Metafísica* por la cual el tiempo es algo intrínsecamente al movimiento; la segunda, opuesta, en cambio, al propio Aristóteles, pues para el beato el tiempo debe disponer necesariamente de un comienzo, es decir, no puede ser eterno. De este modo, C. Teleanu sentencia que «el tiempo deriva de la existencia del movimiento, como dice Llull siguiendo el ejemplo de Aristóteles, pero Llull a continuación argumenta, en contra de Aristóteles, la necesidad de la existencia real tanto del movimiento como del tiempo» (p. 378). De este modo, el estudio centra la cuestión en el problema que Llull deberá resolver: defender que el tiempo es real a la vez que un predicamento y que su aprehensión es inteligible y no sensible.

De igual forma a como procederá a lo largo del resto del trabajo, en esta

parte C. Teleanu aplica una triple perspectiva de aproximación: las definiciones que Llull ofrece en sus obras; la correlación con las figuras del Arte; y las referencias a otros autores árabes y latinos que abordan la cuestión del tiempo. En el caso del Arte cuaternario, estas aproximaciones coinciden en un mismo punto: el tiempo debe necesariamente ser una entidad real pero, como tal, es considerable como uno de los diez predicamentos, explicando que «la predicación del tiempo [...] es una cosa que posee existencia real [...], Llull demuestra [...] que cada uno de los predicamentos es intrínsecamente sustancial» (p. 380). El estudio pone de manifiesto la importancia del caos, ya que «el predicamento real del tiempo define bien un ser real [...], puesto que procede realmente del modo de ser del caos que se diferencia del modo de ser de todo ente intencional» (p. 382). C. Teleanu extrae con ello la idea de que, en el Arte cuaternario, el ser del tiempo es real, pero su definición procede de manera intencional.

Tiempo y Arte ternario. En el contexto del Arte ternario Llull lleva a cabo, según este estudio, un avance importante e introduce una nueva perspectiva: la idea de que el tiempo es algo accidental. De hecho, y basándose en el *Ars inventiva veritatis*, C. Teleanu defiende que «ninguna forma puede unirse a la materia si no hay tiempo» (p. 385). De este modo, el tiempo se convertiría no solo en un principio real, sino que además se integra plenamente en el Arte como una regla o instrumento lógico mediante el cual analizar los sujetos. El tiempo se convierte entonces en un elemento necesario para la propia existencia en el universo, pero su predicación se convierte en algo accidental, relacionado con el concepto de cantidad, tal y como el estudio había ya intuido en la parte anterior al hablar de la eternidad y de la eviternidad. Introduce, asimismo, elementos nuevos, como el tiempo en el cielo: «El tiempo del cielo constituye la causa segunda del tiempo de las entidades inferiores. Se compone de tres figuras —*tempus praeteritum, praesens et futurum*— que rigen la sucesión de los instantes.» (p. 387)

De esta segunda sección del estudio destaca el análisis comparativo que C. Teleanu lleva a cabo para con las ideas de otros autores, entre los cuales se menciona a Agustín de Hipona, Alberto Magno, Roger Bacon, Psd. Enrique Magno, Sigero de Brabante o el mismo Tomás de Aquino. Con ello, el autor muestra que Llull defiende una posición sobre el tiempo plenamente integrada en la realidad del debate parisino de finales del siglo XIII y principios del XIV. Análisis del que hace destacar la importancia del tiempo sempiterno: «El tiempo sempiterno no supone movimiento alguno a excepción del movimiento de las entidades angelicales, que no se mueven de manera sucesiva —*de un loco in alio successive*—, sino instantáneamente —*transit in instante*— para llegar a cualquier sitio, si bien el tránsito inmediato no es imaginable.» (p. 393)

Asimismo, el autor aborda la cuestión de la aprehensión del tiempo, llegando a la conclusión de que esta tiene lugar de manera inteligible sin la mediación de los fantasmas creados por la imaginación y los sentidos.

El estudio llega a la conclusión de que existen dos momentos evolutivos bien marcados en la concepción luliana del tiempo: el del Arte cuaternario, en donde el árbol de Porfirio y la teoría del caos resultan esenciales para interpretar la relación entre realidad y predicación del tiempo; y el del Arte ternario, en donde se pone el acento sobre la posibilidad de aprehender el tiempo intelectualmente, lo cual le aleja aún más de ciertas tradiciones aristotélicas de la época. Conclusión que C. Teleanu deriva con un impecable rigor científico y poniendo ante los ojos del lector un volumen ingente de datos.

Antoni Bordoy

143) Teleanu, «La découverte démonstrative des secrets au moyen de l'*Ars inventiva* de Raymond Lull»

A lo largo de los siglos, el Arte ha sido uno de los elementos del pensamiento luliano que más ha llamado la atención entre los estudiosos europeos. La complejidad inherente al sistema, no por la complejidad de sus contenidos ni por una expresión poco trabajada, sino más bien por los conceptos mismos sobre los cuales se asienta, dieron lugar a una serie de tradiciones y creencias sobre sus contenidos, muchas de ellas derivadas del anhelo de encontrar en Ramon Llull un conocimiento que iba más allá de lo que de este se entendía.

En esta línea, C. Teleanu analiza el *quid* de las razones que impulsaron la consideración del Arte como un sistema que permitía alcanzar el auténtico conocimiento. Parte el estudio de la profecía de Jean Roquetaillade, de la Orden de los Hermanos Menores, quien, en su *Liber ostensor, quod adesse festinant tempora* (siglo xiv), incluye entre sus profecías el Arte como «herramienta de revelación de los secretos de Minerva» (p. 63), la diosa de la sabiduría. De este modo, C. Teleanu organiza su estudio con objeto de responder a la pregunta sobre la veracidad de la profecía de Jean Roquetaillade: «El Arte de Llull, ¿era revelador de los secretos de Minerva, ya sean inventados o demostrados?» (p. 79).

Esta pregunta pone de relieve el modo con el que se enfoca la respuesta: la idea de que el Arte pueda o no considerarse como una herramienta para revelar secretos depende de las relaciones que mantiene con dos elementos básicos, la *demonstratio* y la *inventio*. Asimismo, es en este punto que reposa la tesis del autor, por la cual defiende que el Arte no es demostración o invención por separado, pero tampoco la suma de ambas, sino un sistema propio diseñado para combinarlas y llevar el conocimiento humano un paso más allá. Un

hecho que, defiende el autor, se encuentra también en la base de las razones por las que ha resultado difícil a una tradición más acostumbrada a la teología positiva entender el alcance que el propio Llull da a su Arte.

A partir, pues, de la idea de que el Arte como revelador solo puede entenderse en la relación entre demostración e invención, C. Teleanu divide su estudio en dos partes: la tradición del *ars inveniendi* en la edad media; y la relación del *ars inveniendi* con los secretos. Partiendo de un estado de la cuestión, el autor analiza sintéticamente el significado de la invención en Boecio, Pedro Abelardo, Lambert d'Auxerre, Pedro de España, Hugo de San Víctor, Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Tomás de Aquino, Anselmo de Canterbury y Juan de Dacia, con el objeto de mostrar que esta es una de las partes de la lógica.

La segunda parte del estudio resulta aún más interesante, pues C. Teleanu busca descifrar el sentido que ofrece el propio Llull de la relación entre el Arte y la revelación de los secretos. Con este objeto, el autor analiza sistemáticamente tratados de las etapas del Arte, en la idea de que para el beato un secreto no es más que la ignorancia de las dos intenciones por las cuales rige su investigación (p. 74), pues, citando el *Llibre de contemplació en Déu*, «todo secreto consiste, Señor, en desconocer las dos intenciones» (ibid.). De este modo, C. Teleanu enlaza la idea luliana de secreto, no solo con la invención, sino también con la demostración: «El modo del ser del secreto constituye algo demostrable. El secreto de toda obra, sea natural o artificial, debe ser demostrable» (p. 70). Tesis que el autor analiza en muchos otros tratados de Llull, como el *Libro de las demostraciones*, el *Arte demostrativa* o el *Quomodo haec ars est invenitiva?*, siempre en la idea de que se mantiene la misma concepción si bien se mejora y amplía.

Resulta, además, interesante de este estudio el hecho de que C. Teleanu pone en relación la idea de los secretos con las primeras obras de Llull, en concreto la *Lógica de Alatzel*, para demostrar que no es algo que él invente de cero, sino que surge de una combinación de las tesis de Aristóteles con las de Platón transferidas al mundo latino por, entre otros, el propio Alatzel o al-Kindi. Algo a lo que hay que añadir el análisis de los modos lulianos de descubrir los secretos y de la relación entre lo sensible y lo inteligible, que en el fondo conducen siempre a la idea de la necesidad de descubrir a Dios, la primera intención del ser humano.

Resulta, en resumen, un estudio completo con una tesis bien fundamentada, que permite al lector penetrar en una comprensión distinta del Arte, entendido no ya como una simple herramienta del entendimiento humano, sino como una propuesta verdaderamente innovadora en su contexto. Una tesis

que, a nuestro juicio, consigue demostrar el autor y que, cabe también señalar, se apoya para su desarrollo en unas fuentes y bibliografía acertadas.

Antoni Bordoy

144) Teleanu, «La réforme de l'*Universitas magistrorum et scholarium Parisiensium* selon Raymond Lulle»

En aquest article, Teleanu explica quina va ser la relació de Llull amb la Universitat parisina. L'autor es fa ressò de les diferents maneres d'entendre les fonts en el tema controvertit del títol de Mestre de Ramon Llull i l'abast del seu magisteri.

Segons Teleanu, entre 1287 i 1289, Llull va tenir una relació estreta amb la Universitat de París, ensenyant-hi una variant de l'Art quaternària. En tot cas, resulta clar que els estudiants parisins no varen entendre el sistema combinatori de l'Art, bàsicament perquè estava molt allunyat de la metodologia acadèmica del moment. Aquesta és la raó, segons Teleanu, de la reforma que apareix a l'*Ars inventiva veritatis* de 1290. L'Art de Llull resultà més accessible a la concurrència durant l'estada de Llull a París els anys 1297-1299. Hi ha molts temes que Llull revisà de bell nou en els tractats que escrigué fins al 1311 per a combatre diversos errors dels averroïstes parisins.

Com és sabut, el 10 de febrer de 1310, quaranta mestres de la Facultat de París van validar la versió abreujada de l'*Ars generalis ultima* de Llull. Aquesta fita posa punt i final a la relació de Llull amb la Universitat parisina. L'autor conclou que Llull, amb la seva proposta pedagògica, volgué millorar els coneixements dels escolars i que, per això, va dedicar la seva Art ternària a l'ordenació de les humanitats i les grans disciplines acadèmiques.

En definitiva, Teleanu mostra els lligams de Llull amb la Universitat de París, destacant l'ensenyament que hi feu i els esculls que trobà (primerament, la dificultat d'entendre l'Art; després, el combat contra l'averroïsme parisi), així com també els testimonis de Llull com a *Magister*.

R. Ramis Barceló

145) Tessari i Pavanato, «1598: Annus Mirabilis»

Els autors de l'article ens fan mirar cap l'any 1598, en el qual es donaren dos esdeveniments concordants: el primer és la publicació a Estrasburg del volum fet per Lazarus Zetzner *Raymundi Lulli Opera ea quae ad inventam ab ipso Artem Universalem, Scientiarum Artiumque omnium brevi compendio...*, una compilació de sis obres de Ramon Llull, o en aquell moment atribuïdes a Llull (és a dir, I. *Ars Brevis*; II. *De Auditu Kabbalistico seu Kabbala*; III.

Duodecim principia Philosophiae Lullianae; IV. *Dialectica seu Logica*; V. *Rhetorica*; VI. *Ars Magna*) acompanyades de cinc tractats d'autors diversos que comenten la filosofia i l'ars lulliana (VII. *De Specierum Scrutinio* de G. Bruno; VIII. *De Lampade Combinatoria Lulliana* de G. Bruno; IX. *De progressu et Lampade Venatoria Logicorum* de G. Bruno; X. *Commentaria* sobre l'*Ars Brevis* Luliana de H. C. Agrippa; XI. *Articuli fidei* de R. Llull; XII. *Tam in arborem scientiarum quam artem generalem, Opus Aureum* de V. de Valeriis). El segon esdeveniment, del 13 de setembre de 1598, és la mort de Felip II. La concordança entre ambdós fets és apassionant i requereix tenir present tot l'ambient de la cultura i dels interessos de la política europea del moment. Tanmateix, Tessari-Pavanato estan parlant de lul·lisme de finals del s. xvi, és a dir, de la lectura vigent, comentada i ampliada per admiradors (Bruno, Agripa i De Valeriis) –feta malgrat les prohibicions de l'*Index*– i per dissidents (Inquisició i Descartes, el qual també és significatiu en aquest relat). Una contradicció, la de ser llegit i prohibit al mateix temps, que encarna bé el mateix rei Felip II, el qual no dissimula la seva admiració per Llull, fent-la aplicable, per exemple, a la construcció del seu monument El Escorial. Una contradicció que personifica també Giordano Bruno –la de ser publicat per Zetzner en 1598, i resultar cremat viu al Campo de' Fiori a Roma, poc després, en 1600. La lliçó d'aquest article no és concloent. El seu dibuix de relacions intel·lectuals entre lectors de Llull (siguin obres autèntiques o no, per al cas no sembla ser un problema preocupant en aquell moment) és més una invitació a comprovar les dades i a aprofundir-hi. Es dedueix un Llull més llegit que citat, més admirat i influent en grans noms de la intel·lectualitat europea del que habitualment és reconegut; i, per tant, el lector és induït a ser conscient de la injustícia de la prohibició formal de les obres lul·lianes; de la injustícia de veure-hi les diverses aturades dels seus processos de canonització. Una injustícia que s'encomana a Giordano Bruno. En les conclusions apareix un *desideratum* ple de sentit comú i que reformularíem de la manera següent: si l'actual procés de canonització de Ramon Llull aconsegueix corregir la injustícia comesa sobre la seva memòria (i commemoració), igualment aquesta acció ha de repercutir en restaurar la memòria de Giordano Bruno.

El contingut d'aquest article ja va ser avançat pels mateixos autors al vídeo que acompanya el llibre de Pere Villalba, *Ramon Llull. Vida i Obres*, Barcelona, 2015, ressenyat per nosaltres també a SL 56 (2016) i que, tenint present aquest article, recomanem de visitar.

Óscar de la Cruz Palma

- 146) Tous Prieto, «Notas sobre Antoni Lledó (doc. 1734-1778), copista y posesor de manuscritos lulianos»

L'autor ens proposa una aproximació biobibliogràfica a una figura menor del lul·lisme mallorquí del segle XVIII, el prevere Antoni Lledó, que aplega les escasses dades que ens han arribat sobre la seva vida i l'activitat lul·lista, aquesta última a partir dels testimonis de la transmissió manuscrita de l'obra de Llull. En una primera part es presenten les notícies biogràfiques que tenim de Lledó. Es justifica —a partir de l'escriptura i de la xarxa de relacions— la identificació de les dades sobre personatges homònims amb el prevere documentat entre 1734 i 1778, catedràtic de filosofia lul·liana a la Universitat Literària de Palma, col·laborador i corresponsal del P. Antoni Pasqual i protector de la Causa Pia Lul·liana. En una segona part s'inventarien i es descriuen nou manuscrits copiats per Lledó, que li pertanyien o que contenen obra seva o vinculada amb el personatge, set dels quals són avui a la Biblioteca Pública de Palma, un a Montserrat i un altre, no localitzat, constava a mitjan segle XX a la Biblioteca dels Caputxins de Barcelona. De la compulsa de la biografia i la producció conservada, se n'extreu un perfil de lul·lista actiu, integrat en les xarxes universitàries i erudites mallorquines de l'època, en qui l'interès acadèmic, erudit i apologètic per l'obra de Llull i per la causa de la seva beatificació són sovint indistriables. Com a apèndix es transcriuen dues notes llatines de Lledó a la còpia dels *Mil proverbis* i a les revelacions de santa Brígida; aquesta última com a exemple de discurs apologètic contra els antilul·listes. Aportacions com aquest article de Tous permeten reconstruir «des de baix» allò que va ser la trama de difusió de l'obra del beat a l'illa de Mallorca durant el segle XVIII.

Maria Toldrà